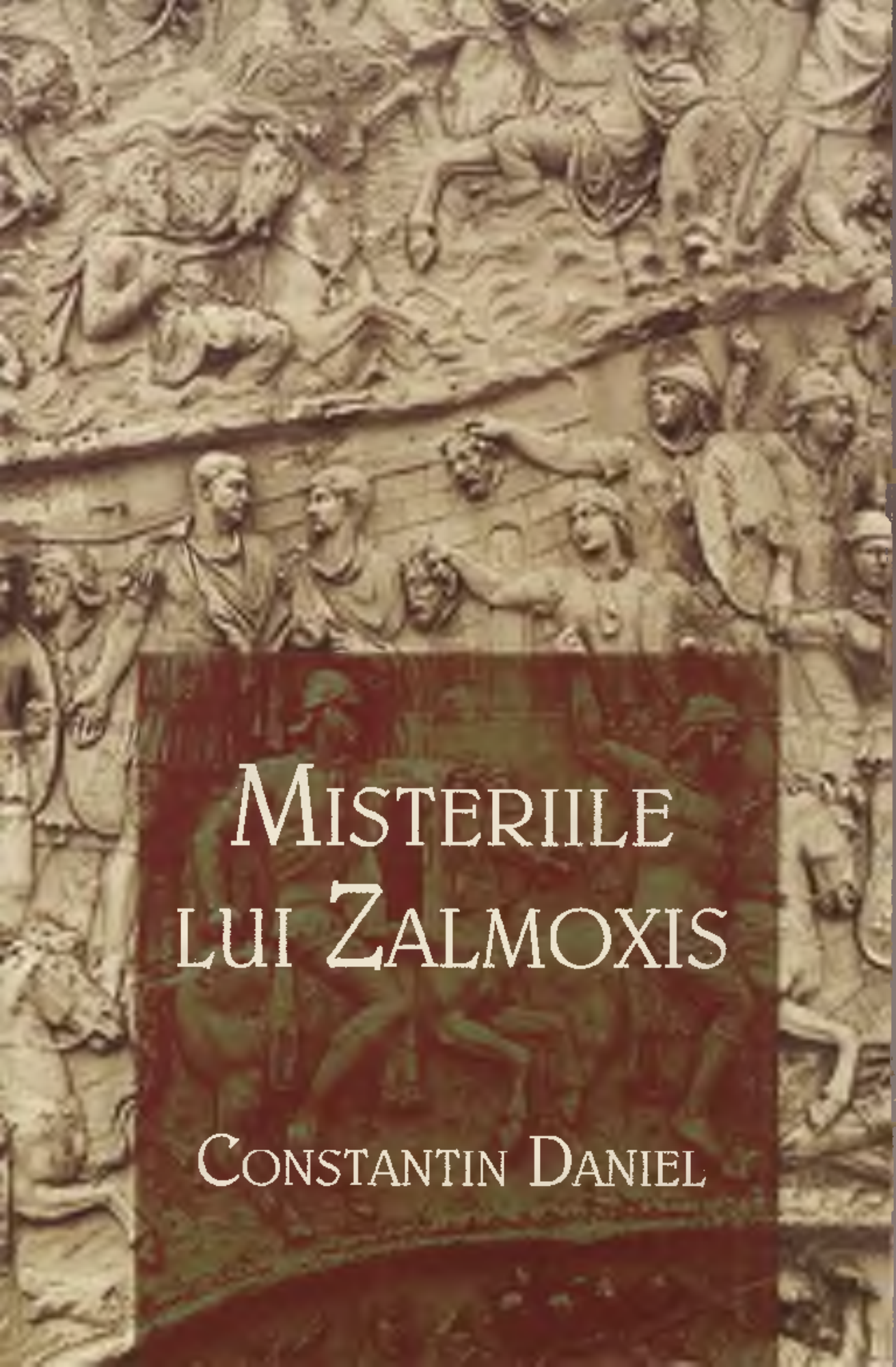

Misteriile lui Zalmoxis

Constantin Daniel

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
DANIEL, CONSTANTIN
Misteriile lui Zalmoxis / Constantin Daniel ;
București : Herald, 2011
ISBN 978-973-111-183-4
94(398.2)
299(398.2) Zalmoxis
929 Zalmoxis

Editarea prezentei lucrări reprezintă rezultatul colaborării dintre Editura Herald, deținătoarea drepturilor asupra manuscriselor orientalistului Constantin Daniel, și Muzeul de Istorie din Galați, care și-a asumat sarcina științifică a îngrijirii acestei ediții.

EDITURA
HERALD

MUZEUL DE ISTORIE
GALAȚI

CONSTANTIN DANIEL

MISTERIILE LUI ZALMOXIS

Notă introductivă şi îngrijire ediţie:
OVIDIU-CRISTIAN NEDU

EDITURA HERALD
Bucureşti

Redactor:
Radu Duma

Realizare grafică:
Teodora Vlădescu

Lector:
Corneliu Diaconu

Toate drepturile rezervate. Nici o parte a acestei cărți nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nici o formă și prin nici un mijloc, electronic sau mecanic, inclusiv fotocopiere, înregistrare sau prin orice sistem de stocare a informației, fără permisiunea editorului. Ediție publicată de Editura Herald. Copyright © 2011

Notă introductivă

În 1985, orientalistul român Constantin Daniel termina de redactat *Misteriile lui Zalmoxis*, lucrare ce se înscrie pe linia preocupărilor sale referitoare la culturile şi, mai ales, la religiile din zona Orientului Apropiat şi a bazinului mediteranean, chiar dacă, de data aceasta, se fac asocieri între civilizaţiile orientale şi civilizaţia traco-getică. Deşi pregătită pentru tipar, lucrarea a rămas nepublicată, excepţie făcând mici părţi din ea, care au apărut în reviste sau almanahuri.

Obiectivul urmărit în această lucrare este acela de a prezenta cultul lui Zalmoxis, atestat la traco-geţi, ca pe un cult de mistere. Relatarea succintă a lui Herodot (IV.95), referitoare la locuinţa subterană a lui Zalmoxis şi la învăţăturile sale despre nemurire, sugerează existenţa unor similitudini între cultele de mistere din Orientul Apropiat şi din Grecia şi cultul lui Zalmoxis. Lucrarea de faţă nu face decât să elaboreze această idee, examinând atât puţinele informaţii textuale pe care le avem cu privire la cultul lui Zalmoxis cât şi contextul cultural mai larg al vremii.

Lucrarea încearcă să expună o perspectivă extrem de spiritualizată asupra religiei şi comunităţilor trace, în general, cu un accent special pus asupra lumii dacice. Această perspectivă îşi găseşte justificarea în rolul influent pe care Zalmoxis şi cultul său de mistere l-au avut asupra lumii trace. Zalmoxis este înfăţişat drept o zeitate solară căreia i se atribuie o importantă funcţie soteriologică, el fiind zeul în al cărui paradis vor ajunge,

după moarte, sufletele celor inițiați în misteriile sale. Alături de inițierea în misteriile zeului, o viață terestră morală și chiar austeră, înfrânată, reprezenta o altă condiție esențială pentru accederea în paradisul lui Zalmoxis. Sub sancțiunea acestei condiții și în contextul influenței deosebite pe care cultul lui Zalmoxis o exercita asupra comunităților dacice, lumea acestora se apropia, sub aspect moral și spiritual, de societățile utopice despre care vorbesc sursele grecești. De altfel, în prima parte a volumului, autorul chiar încearcă să arate că miturile sau relatările cu o nuanță de legendar ale grecilor, referitoare la existența, înspre nord, a unor populații având un nivel cu totul excepțional de moralitate și de spiritualitate, au fost inspirate de existența reală a unor astfel de comunități în spațiul tracic.

Zalmoxis este considerat drept o zeitate uraniană, solară, o ipostaziere tracică a lui Apollo, numele său, interpretat ca având sensul de „om luminos", fiind sugestiv pentru caracteristicile sale. C. Daniel respinge statutul de zeitate chtonică atribuit adeseori zeului trac și, ca urmare, respinge și forma „Zamolxis" a numelui zeului, formă care se constituie pe baza morfemului „zamol" – „pământ". În acord cu această perspectivă spiritualizată asupra lui Zalmoxis, cultul ce îi asociat propovăduia o viață morală, înfrânată, ascetică chiar, și instituia relații inter-umane caracterizate de empatie și de fraternitate. În acest sens, C. Daniel interpretează date arheologice cum ar fi lipsa aurului din spațiul dacic, între secolele III î.e.n.- I e.n., drept rezultatul abținerii voluntare de la orice formă de lux a adoratorilor lui Zalmoxis.

Cultul cu tentă ascetică al lui Zalmoxis este considerat în opoziție cu hedonismul și naturalismul dionysiac. Conflictul dintre cele două culte nu se desfășoară doar în plan ideologic; C. Daniel consideră că a existat, în zonele locuite de traci, o competiție reală între cele două tipuri de religiozitate, în urma căreia Zalmoxis–Apollo a ieșit învingător în majoritatea triburilor. Implicit, moralitatea diluată și senzualismul dionysiac au

fost înlocuite cu moralitatea mult mai strictă, cu tendințele spre ascetism (la nivel individual) și spre o atitudine pronunțat empatică (la nivel comunitar) ale cultului lui Zalmoxis.

Religia lui Zalmoxis este înfățișată drept o religie de mistere; mai mult chiar, autorul consideră că misteriile acestui zeu reprezintă cea mai veche formă a cultelor de mistere. C. Daniel supralicitează ezitarea lui Homer în a afirma posterioritatea lui Zalmoxis față de Pitagora, lăsând loc și posibilității ca Zalmoxis să îl fi precedat pe Pitagora, și susține nu doar vechimea deosebită a cultului lui Zalmoxis, ci și faptul că misteriile sale reprezintă forma originară a cultelor de mistere, care este doar reprodusă, uneori în mod forțat, de toate cultele ulterioare.

În investigarea practicilor cultice de tipul misteriilor, C. Daniel adoptă o perspectivă pronunțat naturalistă. Practica misteriilor este considerată drept un set de tehnici de autosugestionare; practicanții, claustrați în locații întunecoase, sub efectul deprivării senzoriale, experimentează diferite stări halucinatorii pe care le interpretează ca viziuni ale zeilor și ale lumii de apoi, viziuni care au rolul de a le confirma adevărul celor propovăduite de preoții cultului lui Zalmoxis. Astfel că practicanții misteriilor și-ar fi autoindus o credință fermă în dogmele religioase care le erau propovăduite; certitudinea desăvârșită ce era atribuită acestor idei făcea posibil ca ele să poată reprezenta principii de viață cât se poate de influente în comunitățile trace.

La început, lucrarea nu abordează decât tangențial problema cultului lui Zalmoxis. Se are în vedere, în această primă parte a studiului, evidențierea relațiilor strânse dintre cultura greacă și cea traco-getică. Însă nu este vorba doar de sublinierea unor tangențe culturale; lumea tracică și spiritualitatea ei apar, la Constantin Daniel, drept sursa de inspirație pentru multe din idealurile religioase și chiar culturale ale grecilor. În viziunea autorului, Troia, cea care, pentru mult timp, a fost considerată drept punctul de început al istoriei Greciei clasice, apare ca o

cetate locuită de traci, iar spiritualitatea greacă pare să își fi găsit adesea prototipuri în elemente ale spiritualității trace. Astfel, *abioii*, hiperboreenii sau agatârșii (toți aceștia fiind, în opinia lui Constantin Daniel, seminții trace) și comunitățile lor sunt prezentate drept prototipurile, modelele pe baza cărora grecii și-au elaborat propriile idealuri religioase. Ulterior, această perspectivă elogioasă asupra spiritualității trace va fi folosită pentru a se justifica caracterul elevat, de religie de mistere, al cultului lui Zalmoxis.

Chiar dacă uneori abordarea spiritualității trace tinde să fie mai degrabă partizană decât obiectivă, lucrarea, bine documentată pentru vremea la care a fost scrisă, prezintă multe argumente care merită luate în seamă. Datele arheologice nu indică existența unui nivel foarte înalt de spiritualitate în spațiul carpato-danubian, în ultimul mileniu î.e.n., și doar anumite relatări succinte și destul de puțin riguroase din punct de vedere istoric sugerează un grad ridicat de elevație spirituală la neamurile trace. Sub influența unor tendințe ideologice destul de influente la vremea redactării lucrării, C. Daniel exploatează la maxim orice posibilă dovadă în favoarea spiritualității marcante a tracilor. Perspectiva este, în mod evident, una partizană. Însă, chiar dacă unilaterale, argumentele pe baza cărora se susține elevația spirituală a tracilor reflectă anumite constatări istorice. Selecția argumentelor este una subiectivă, însă argumentele însele reflectă adesea constatări istorice obiective. Contextul ideologic al perioadei în care a fost scrisă transpare în lucrare și prin tendința de a explica într-o manieră naturalistă anumite practici și fenomene religioase (cum ar fi, de exemplu, practicile divinatorii) sau prin adoptarea unei poziții marxiste în tratarea unor fenomene economice (cum ar fi problema stăpânirii pământurilor cultivabile la agatârși).

În editarea lucrării, am încercat să păstrăm cât mai mult din stilul original al lucrării. Totuși, o bună parte a materialului

conține numeroase reformulări. Dacă în cazul primelor capitole (publicate în *Danubius*, XXVII) am încercat să păstrăm în cât mai mare măsură cu putință exprimarea originală a autorului, ulterior am dat prioritate clarității, efectuând mai multe reformulări decât în cazul primei părți a textului. Prelucrarea și îngrijirea textului a fost efectuată cu grija de a păstra neschimbat sensul avut în vedere de autor.

Transliterarea numelor grecești a fost făcută, de autor, cu prea multă fidelitate față de original; de aceea am preferat să înlocuim unele denumiri, acolo unde a fost cazul, cu forma consacrată sub care circulă ele în literatura română (Frigia în loc de Phrygia, Heracle în loc de Herakles etc).

Pe parcursul lucrării, C. Daniel face referință la numeroase scrieri clasice, însă, fără a indica uneori clar sursele. Chiar și referințele sale moderne au necesitat adesea completări și rectificări.

Lucrarea a fost publicată, pe părți, în revista *Danubius*, editată de Muzeul de Istorie din Galați; capitolele I-V au apărut în *Danubius*, XXVII (2009) iar capitolele IX-XVI în *Danubius*, XXVIII (2010).

Ovidiu Cristian Nedu
Muzeul de Istorie, Galați

Cuvânt înainte

Popoarele din antichitate aveau, precum se știe, culte de mistere în afară de cultul oficial al zeilor cetății și de religia populară, amalgam de credințe, rituri și obiceiuri de origini diferite și străvechi. Iar misteriile antice, la grecii vechi, la romani și, în mare măsură și la egiptenii din antichitate, au ajuns cu timpul să constituie adevărata religie a acestor neamuri, atunci când adorarea zeilor oficiali a căzut, mai mult sau mai puțin, în desuetudine.

Or, după mărturiile autorilor antici și după cele ale autorilor moderni, tracii, în general, și geto-dacii, în special, au avut culte de mistere foarte dezvoltate. Mai mult, toate misteriile elenice existente la greci, în epoca clasică, erau de origine tracă, fiind create de traci și impregnate de spiritualitatea tracă. De aceea, am considerat util să studiem aceste misterii ale geto-dacilor, care au constituit, de altfel, ca și la greci și la romani, adevărata esență a religiei lor. Pe de altă parte, dispunem actualmente de date suficiente pentru a putea schița în ce constau aceste misterii și cum se desfășurau ele.

Se știe ce rol însemnat au avut misteriile în formarea gândirii filozofice la grecii vechi și faptul că originea filozofiei în Ellada trebuie pusă în relație cu misteriile traco-elenice. Dar misteriile, mai cu seamă, au contribuit în mod hotărâtor la transfigurarea morală a omului antic, dat fiind că religiile politeiste antice nu se preocupau câtuși de puțin de morală.

De fapt, misteriile lor i-au făcut pe geto-daci să devină „cei mai drepți", adică cei mai virtuoși, dintre oamenii din vremea lor. Sub influența învățăturilor din misterii, traco-geții au creat, în decursul secolelor, – după cum vom arăta în volumul de față – societăți pe care le-am putea califica drept utopice, aceasta în cazul în care ele nu ar fi existat cu adevărat .

Am vrut să arătăm în volumul de față nu numai marea vechime a traco-geților care au locuit în spațiul ponto-carpato-danubian, dar și strălucirea la care a ajuns civilizația lor în mileniul al II-lea î.e.n., epocă în care tracii se găseau la același nivel de dezvoltare ca și grecii vechi.

Pe de altă parte, am încercat să schițăm influența considerabilă pe care tracii au avut-o asupra spiritualității grecilor vechi și să arătăm că a existat o adevărată simbioză traco-elenică în mileniile II și I î.e.n. Așa se face că multe din tradițiile, miturile și legendele tracilor se găsesc inserate în universul spiritual al grecilor vechi, în dramele lor, ca și în miturile lor. Desigur, este greu de disociat între ce aparține grecilor și ce este tradiție tracă, într-o lucrare cum ar fi *Bacchantele* lui Euripide. Totuși, acest efort de analiză se cuvine să fie efectuat, spre a se ajunge la cunoașterea mai deplină a spiritualității trace, luând întotdeauna în seamă înrâurirea considerabilă exercitată de traci asupra spiritualității grecești.

M-am străduit să nu fac afirmații lipsite de temei și, de aceea, am căutat să însoțesc cu un număr cât mai mare de argumente afirmațiile pe care le fac și să le susțin cu numeroase citate din autori antici și moderni.

Constantin Daniel

Capitolul I

Troia, cetate a Tracilor, și cucerirea ei de către Grecii Aheeni

Grecii din vechime au afirmat întotdeauna că istoria lor începe odată cu războiul Troiei, prin care debutează tot strălucitorul lor trecut. Astăzi știm cu certitudine că grecii vechi se înșelau grav, războiul troian avea în urma sa multe secole de civilizație miceniană de limbă protogreacă iar aceasta fusese precedată de civilizația minoică dezvoltată mai cu seamă în insula Creta, în insulele Mării Egee și chiar în Cipru, dar care folosea o altă limbă, neidentificată încă, și o scriere, cea lineară A, nedescifrată până în prezent.

1. *Descoperirea ruinelor Troiei*

Cu un secol în urmă, însuși acest război al Troiei ca și cetatea cântată de Homer, erau socotite ca un mit fabulos și o invenție a poeților „homerici". Dar, începând cu 1870, săpăturile lui Heinrich Schliemann, cetățean rus de origine germană[1], autodidact de geniu, negustor și

[1] Schliemann, deși și-a petrecut o parte importantă a vieții pe teritoriul Rusiei, prima sa soție fiind chiar rusoaică, nu a fost totuși cetățean rus, ci german, ulterior, în 1850, primind cetățenia americană (nota ed.).

mare admirator al lui Homer, au scos la iveală, pe dealul Hissarlik, nu departe de strâmtoarea Bosforului, pe malul asiatic, ruinele străvechii cetăți Troia, care fusese cucerită de grecii ahei ai lui Agamemnon, după un asediu de zece ani.

Dar Heinrich Schliemann nu era arheolog și, ca urmare, el sapă în dealul Hissarlik plin de frenezie căutând, în adâncime, să ajungă la cetatea pe care o credea Troia. El înlătură, fără nicio remușcare, urmele ce se găseau mai aproape de suprafața solului, urme romane, elenistice sau grecești din epoca clasică. Sapă un șanț de la nord la sud, care străbate tot dealul de la Hissarlick, și, ajuns la o adâncime de 10 metri, observă urmele unui uriaș incendiu. Schliemann crede că acest strat cuprinde urmele vechii Troia. Odată cu avansarea săpăturilor ieșeau la iveală vestigii care necesitau să fie integrate în alte structuri, iar interpretarea săpăturilor devenea din ce în ce mai complicată. De aceea, din 1882, Schliemann își ia ca ajutor tot un nespecialist, pe arhitectul Wilhelm Dörpfeld, care lucrase însă la săpăturile arheologice din Grecia, la Olimpia. Este ciudat cum atâtea mari descoperiri legate de trecutul Greciei au fost efectuate de nespecialiști, căci, în afară de H. Schliemann și W. Dörpfeld, care nu erau arheologi și nici eleniști, descifrarea scrierii lineare B, care a creat un vast domeniu de cercetare a fost făcută de arhitectul Ventris[2], și el un pasionat de istorie clasică, dar nespecialist. Colaborarea lui Heinrich Schliemann cu Wilhelm Dörpfeld a durat până la moartea celui dintâi, în 1890, dar săpăturile au continuat în decursul a altor două campanii (în 1893 și 1894) și Wilhelm Dörpfeld a for-

[2] La descifrarea linearului B a contribuit și John Chadwick, care nici el nu era chiar un istoric, ci, mai degrabă, un ofițer cu serioase preocupări în domeniul semioticii. (nota ed.)

mulat explicația devenită clasică cu privire la straturile de vestigii ale Troiei, pe care a publicat-o în 1902, într-o lucrare, *Troja und Ilion*. El distinge la Troia nouă straturi, pe care le numerotează cu numere latine, I-IX, de la suprafață (stratul I) la cel mai profund strat (IX) și descrie în amănunțime ce cuprinde fiecare strat. Rezultatele săpăturilor făcute de cei doi cercetători mai sus menționați au fost verificate de o echipă de arheologi americani sub conducerea lui C.W. Blegen, de la Universitatea din Cincinnati, care, din 1932 și până în 1938, reiau săpăturile la Troia. Rezultatele investigațiilor acestora confirmă în general cele stabilite de H. Schliemann și W. Dörpfeld; și savanții americani mențin cele nouă straturi pe care le stabiliseră săpăturile anterioare, însă divid fiecare strat în mai multe substraturi, astfel că ajung la un total de 46 de straturi, ce sunt indicate prin numerale romane, cărora li se adaugă cifre arabe și litere latine minuscule.

Cercetătorii americani stabilesc că prima cetate a Troiei (Troia I) a fost întemeiată în jurul anilor 2600 î.e.n. Data la care a fost înălțată Troia I a putut fi stabilită grație aflării unui fragment dintr-o mobilă egipteană ce purta cartușul faraonului Sahure din Dinastia a V-a egipteană (circa 2563–2423 î.e.n.). În cursul Imperiului Vechi egiptean, Troia I avea 90 de metri în diametru, zidurile și porțile ei erau modeste, ceramica nu se făcea cu roata olarului și nici cuptorul pentru ceramică nu era utilizat.

Ruinele Troiei I constituie complexul cel mai compact al civilizației bronzului timpuriu, reprezintă mărturii ale unei civilizații ale cărei vestigii s-au putut identifica în tot vestul anatolian, în Peninsula Balcanică, adică în Tracia și în Macedonia, dar și în insulele care au fost locuite de traci, adică în Lesbos, Lemnos, Samothrace, și trebuie să reținem acest amănunt important. Troia I a fost nimicită

de un mare incendiu, aprins poate de inamicii care au cucerit-o. În locul ei se clădește o altă cetate puternic fortificată și înlăuntrul cetății Troia II Henrich Schliemann găsește o magnifică colecție de bijuterii, pe care o socotește că este tezaurul regelui Priam din *Iliada*. Însă această cetate a fost clădită în mileniul III, deci cu peste 1000 de ani înainte de Troia lui Priam, cântată de Homer. Și această cetate, Troia II, sfârșește într-un imens incendiu, poate aprins de cuceritorii ei. Cea mai strălucitoare așezare dezgropată în dealul de la Hissarlik este Troia VI, cetate miceniană, cu ziduri gigantice și o construcție vastă. Această cetate a fost nimicită de un mare cutremur. Troia istorică, cea din poemele homerice, ar putea fi Troia VII^{a}, după datele arheologilor americani care au condus săpăturile în secolul nostru. În Troia VII^{a}, a fost aflată ceramică miceniană tardivă, care a fost atribuită secolelor al XV-lea și al XIV-lea. Și cetatea Troia VII^{a} sfârșește printr-un incendiu uriaș aprins poate de invadatorii micenieni, adică de aheii din *Iliada*, conduși de Agamemnon. Dacă Troia VI corespunde intervalului 1900–1240, î.e.n., acestei epoci de strălucire îi urmează Troia VII^{a}, care a existat din sec. XIII î.e.n. până în sec. XII, dar care era o cetate mult mai modestă decât Troia VI. După dispariția cetății Troia VII^{a} – care pare să fi fost Troia istorică – se reconstruiesc, cu ziduri mult mai scunde și pe o suprafață mult mai redusă, casele din Troia VII^{b1}. Dar și ea este nimicită pe la mijlocul secolului al XII-lea î.e.n. de către un popor venit din Balcani, poate tracii. Ei îi urmează o așezare măruntă, Troia VII^{b2}, care a fost părăsită către 1100 î.e.n., vreme de trei secole și jumătate. Doar în secolul al VIII-lea î.e.n. se stabilesc aici greci eolieni, zidind cetatea care a fost numită Troia VIII^{a}.

2. Troia istorică și Iliada

Fără îndoială, descrierea Troiei facută de Homer în *Iliada* nu corespunde deloc cu ruinele cetății Troia VII[a] de la Hissarlik, căci este de presupus că poetul a descris în epopeea sa doar o mare cetate greacă cu zidurile, porțile, străjile, cu acropola ei și cu templele sale. În ceea ce privește istoricitatea războiului Troiei se poate face afirmația că strălucita cetate Troia VI a fost nimicită de un mare cutremur de pământ, iar Troia VII[a], Troia istorică, a fost distrusă în urma unui mare incendiu care ar fi putut fi aprins de aheenii care cuceriseră orașul. Totuși, locuitorii ei au rămas pe loc şi au reconstruit o altă cetate, Troia VII[b1], care ulterior a fost cotropită de elemente străine ce au creat Troia VII[b2]. Un război de cucerire împotriva unui oraș care stăpânea strâmtorile ce domină intrarea în Marea Neagră și în Marea Egee și care, prin aceasta, controla aprovizionarea cu cereale şi alimente ale grecilor micenieni trebuie admis că a putut exista, mai cu seamă întrucât au fost excavate ruinele cetății care domina strâmtorile, distrusă într-un incendiu care dovedeşte că ea a fost atacată, cucerită și apoi arsă.

Iliada relatează în chip poetic împrejurările căderii orașului Troia, *Iliada* nefiind o carte de istorie care să relateze cu minuțiozitate detalii istorice exacte. În *Iliada* există un nucleu istoric real, cucerirea orașului Troia, şi pe acest nucleu Homer îl relatează în chip poetic. Se verifică, și în cazul *Iliadei*, că marile cărți ale umanității nu sunt imaginare, fabuloase, ci conțin totdeauna realități istorice valoroase. Se știe, de exemplu, că existența strălucitelor civilizații sumeriană și hitită se găseau menționate în Biblie, deși nu au fost admise de istorici decât în sec. XIX și XX ca fiind realități istorice.

Este foarte verosimil ca Troia să fi exportat în lumea miceniană a aheilor argint, grâne, textile și poate și cai, de unde relatarea introducerii calului troian spre a o cuceri. Emily Vermeule scrie cu privire la istoricitatea războiului Troiei: „Dacă există un oarecare adevăr în tradiția epică, trebuie să constatăm că unele amănunte din expunerea lui Homer sunt în acord foarte pronunțat cu situația internațională generală din secolul al XIII-lea î.e.n. Este posibil ca Paris cu neastâmpărații săi troieni să fi venit mai întâi pe continent în calitate de prieteni sau de aliați din rândul Popoarelor Mării și să fi luat soția și bogățiile unui principe din Amyklai, care era plecat cu treburi în Creta în vremea aceea, și este posibil ca troienii să fi atins Egiptul sau Levantul în drumul lor de întoarcere spre Asia Mică. Este posibil ca, după un interval convenabil pentru strângerea de trupe, o expediție mare a aristocrației de pe continent să fi plecat pe mare, sub steagul lui Agamemnon din Micene, atacând mai întâi Anatolia, lângă Pergamon, unde autoritatea hittiților era slabă, iar apoi atacând la nord Troia. Incursiunile ar fi fost potrivite dacă ar fi avut loc în timpul răscoalelor din mările sudice, împotriva lui Meneptah."[3]

Cucerirea Troiei ar fi avut loc, după calculele istoricilor greci, între 1334 și 1135 î.e.n., iar Erathostene, făcând un calcul întemeiat pe generații, stabilește data de 1184 î.e.n, după un asediu care a durat 10 ani. În epoca aceea se înregistrează ultimele asalturi ale Popoarelor Mării, care au fost respinse din Delta Nilului de către Ramses al III-lea.

Vom recunoaște așadar că *Iliada* lui Homer descrie realități istorice și, în primul rând, locuri, popoare, oameni și evenimente ce apar menționate și în alte texte. Însă

[3] Cf. Emily Vermeule, *Greece in the Bronze Age*, Chigaco, 1964, p. 277.

toate datele din *Iliada* trebuie utilizate cu prudență și având întotdeauna în minte viziunea poetică a lui Homer. Trebuie utilizate și analizate în mod critic toate informațiile, directe sau indirecte, pe care ni le transmite *Iliada* cu privire la traci.

3. *Troia și Imperiul Hittit*

Precum se știe, în Asia Mică s-a dezvoltat în mileniul II î.e.n. un mare imperiu, acela al hittiților, cu capitala la Hattusa (Boghazkoy)[4]. Hittiții au făcut numeroase expediții de pradă și de jaf în toate țările învecinate Anatoliei, cucerind chiar și Babilonul (sub domnia regelui Mursili I, care a stăpânit între 1620-1590 î.e.n.)[5], apoi numeroase regate din Siria iar, în cele din urmă, s-au luptat cu Egiptul faraonic. În Asia Mică, hittiții au înfrânt toate popoarele care întemeiaseră state și este de neconceput ca Troia, care era situată într-o poziție cheie și domina comerțul dintre Marea Neagră și Marea Mediterană, să nu fi fost supusă de către regii hittiți, ale căror războaie de cucerire durau toată primăvara și vara, în fiecare an. Chiar dacă Imperiul Hittit era un stat federativ[6], totuși, provinciile sau ținuturile care îl compuneau erau supuse regelui din Hattusas, trebuind să plătească tribut anual, să vină în fiecare an în capitala regatului sau la reședința regelui și să ia parte cu armată la expedițiile de pradă și de cucerire ale regilor hittiți. Având în vedere prosperitatea economică a Troiei

---

[4] Astăzi, Boğazkale (nota ed.).

[5] Mai probabil este ca domnia lui Mursili I să se fi desfășurat în cea de-a doua parte a sec. al XVI-lea î.e.n. De asemenea, deși a asediat și a clătinat puternic puterea Babilonului, Mursili I nu a reușit să cucerească orașul și să își exercite dominația asupra sa (nota ed.).

[6] Cf. A. Delaporte, *Les Hittites*, Paris, 1936.

și marea putere militară a hittiților (în bătălia de la Kadeș, hittiții opuneau 3500 care de luptă armatei egiptene), nu se poate susține că Troia a putut scăpa fără să fie supusă de hittiții care dominau întreaga Anatolie. Aceasta, mai ales având în vedere însemnătatea unei cetăți ca Troia, care stăpânea trecerea din Marea Neagră în Marea Egee și care astfel nu putea scăpa regilor hittiți care au supus, rând pe rând, toate ținuturile învecinate lor, lipsite de o armată ce le-ar fi putut rezista. Nu putem presupune că Troia s-a putut opune cu armata sa oștirilor hittite și poftei nesățioase de cucerire a regilor hittiți (pe care asirienii, în mileniul I î.e.n., au imitat-o).

Trebuie să arătăm că grecii aheeni, adică cei care au cucerit Troia, sunt menționați în textele hittite, după cum a arătat primul orientalist elvețian E. O. Forrer.[7]

Grecii micenieni întemeiaseră, pe coastele de apus ale Asiei Mici, un stat pe care textele hittite îl numesc *Ahhiyawā* sau *Ahhiyā*, și acest nume de țară apare pentru prima oară în timpul regelui Suppiluliuma I (1380 – 1346, î.e.n.). Este posibil ca acest rege să se fi căsătorit cu o principesă aheeană.[8] În analele regelui Mursili II (1345 – 1315 î.e.n.), se arată conexiuni între regatul Ahhiyawā și cetatea Millawanda (sau Milawata), care a fost identificată de unii hittitologi cu Miletul, marea colonie ioniană. Tot astfel, acest rege hittit vrea să se vindece de o boală cu ajutorul unui zeu ce se afla în ținutul Lazpa, care a fost identificat cu Lesbos. Dar orașul Millawanda, după cum reiese dintr-o scrisoare regală, era așezat pe coastele mării. Tot din ace-

[7] E.O. Forrer, „Vorhomerische Griechen in den Keilschrifttexten von Boghazkoi", în *Mitt. d. deut Orientgeschift*, LXIII (1924) și *Idem*, „Die Griechen in den Boghazkoi Texten", în *Orientalistische Literaturzeitung*, Berlin, 1924, col. 113-118.

[8] Cf. O.R. Gurney, *The Hittites*, London, 1976, p. 46.

leași texte hittite, reiese că fratele regelui din Ahhiyawă învățase conducerea cailor și războiul de care de luptă la Hattusa. Regele din Ahhiyawā era prieten al regelui hittit. Această țară era una maritimă, iar corăbiile sale ajungeau în Cipru și în Siria; totuși Ahhiyawā nu era supusă hittiților, ci doar aliată și prietenă cu ei.[9]

De la dispariția talasocrației minoice (circa 1400 î.e.n.) până în secolul al XII-lea î.e.n., adică până la invazia doriană, dominarea mărilor era ferm în mâinile grecilor micenieni, care sunt *achioii* (la început *achaiwoi*) homerici. Produsele artizanilor lor sunt răspândite în Cipru, Creta și Rhodos, unde este de presupus că existau importante așezări aheene. De asemenea, ei aveau așezări pe coastele Mării Egee, mai cu seamă la Milet. Ahhiyawă a fost identificată de către E. O. Forrer cu o ipotetică Achaiwa. S-a argumentat că această apelație ar fi trebuit să fie puțin diferită, dar trebuie să admitem că necesitățile de versificație, necesitățile de ordin metric, au impus o oarecare modificare a acestei denumiri. Orice critică ce s-ar aduce teoriei dezvoltate de E. O. Forrer cade în fața faptului că pe coastele Mării Egee hittiții trebuiau să intre neapărat în contact cu aheii, iar puținele date pe care le avem despre poporul ce locuia în regatul Ahhiyawă sunt în consens cu ceea ce cunoaștem despre ahei.

Pe de altă parte, tradiția greacă despre talasocrațiile succesive din Mediterana afirmă că nu era cu putință să domine Mediterana de apus – în același timp – decât o singură putere maritimă. Aceasta a fost, până pe la 1400 î.e.n, cea minoică, apoi cea micenian (a aheenilor), până la apariția talasocrației feniciene, în jurul anului 1100 î.e.n. Puterii maritime feniciene i-a urmat cea greacă, după bătălia de

[9] O.R. Gurney, *The Hittites*, London, 1976, p. 50.

la Salamina, când flota feniciană, împreună cu cea persană, au fost nimicite (480 î.e.n.). Întrucât micenienii sau aheii, cum îi numește Homer, au dominat Mediterana de Vest după 1400, ei trebuie neapărat identificați cu aheii, supuși ai regatului Ahhiyawă, întrucât despre acest regat textele hittite afirmă că era o mare putere maritimă și nu putea exista, în același timp, în această regiune a Mediteranei, decât o singură putere ce domina marea.[10]

Nu numai aheii sunt menționați în textele hittite, unde ei apar ca aliați, dar nu și ca supuși, ai hittiților. Însăși Troia e menționată în textele hittite, dar ea nu este o cetate aliată, ci una supusă Imperiului Hittit, din care face parte. Numele sub care este menționată Troia este scris, în hittită, în scriere cuneiformă, *Ta-ru-(u)i-ša*, care se poate citi în mai multe feluri: Taruwisa, Tarowisa, Tarwisa, Truisa sau Troisa. Acest nume nu apare decât o dată, într-o listă de orașe și de ținuturi ale țării Assuwa. Această țară trebuie localizată pe coasta de vest a Asiei Mici. S-a sugerat că acest nume este forma inițială a termenului Asia, pentru că provincia romană Asia era tocmai în această regiune. Textul la care ne referim reprezintă o parte, foarte mutilată, a analelor regelui hittit Tudhaliyas IV (circa 1265 – 1235 î.e.n.), care pare a fi primul rege hittit ce a vizitat aceste regiuni.

Ținutul *Ta-ru-(u)i-ša* este situat în partea cea mai de nord a regiunii Assuwa și deci e foarte probabil că acest ținut se afla în vecinătatea Troiei.

Imediat înainte de numele acestui ținut, în același text al analelor, se află un nume scris *U-i-lu-ši-ia*, care se pronunță Wilusiya. Acesta amintește de celălalt nume al Troiei din epopeea homerică, *Ilios*. Acest nume ne trimite

[10] O.R. Gurney, *The Hittites*, London, 1976, p. 55.

cu gândul la numele unui regat vasal al Imperiului Hittit, regat ce poartă numele de *U-i-lu-sa* (Wilusa), al cărui rege, pe vremea regelui hittit Muwatalli (circa 1300 î.e.n.) se numea Alaksandus, după textele hittite. Or, acest nume este foarte asemănător cu cel de Alexandros (sau Paris), principe la Ilios (Troia).

În fine, avem o tradiție păstrată de Stephanos de Bizanț, cum că orașul Samylia, în Caria, pe coasta de vest a Anatoliei, a fost întemeiat de un oarecare Motylos, „care a primit pe Elena și pe Paris" (desigur, în călătoria lor de la Sparta la Troia). Aici se pare că avem o referință la tratatul de supunere care ni s-a păstrat, încheiat între Alaksandus și Muwatalli.[11]

Avem certitudinea că hittiții au stăpânit Troia, fiindcă în textele egiptene se arată că *Drdny* (dardanienii, nu se cunoaște alt nume similar) au luptat în bătălia de la Kadeș ca aliați ai hittiților.[12]

Astfel, putem conchide că Troia a fost supusă Imperiului Hittit. În acest caz, ne putem întreba de ce regii hittiți n-au venit în ajutorul supușilor lor ca să-i respingă pe ahei, având în vedere că tratatele de supunere hittite prevedeau că regii hittiți vor veni imediat în ajutorul vasalilor lor, dacă aceștia sunt atacați de o altă putere.[13]

Explicația lipsei de reacție a hittiților stă în faptul că Imperiul Hittit încetase să existe în jurul anului 1200, când capitala sa, Boghazkoy, a fost cucerită de „Popoarele Mării". Astfel, aheii au profitat de dispariția Imperiului Hittit ca să nimicească pe troienii care, fără îndoială, le creau mari obstacole în navigație întrucât stăpâneau strâmtorile.

---

[11] Cf. O.R. Gurney, *The Hittites*, London, 1976, p. 57.

[12] Idem, p. 58.

[13] Cf. Louis Joseph Delaporte, *Les Hittites*, La Renaissance du Livre, Paris, 1936.

4. Troia și limba vorbită de troieni

Cei ce atacă cetatea Troiei, aheii lui Agamemnon, sunt grecii micenieni pe care îi identificăm cu mare exactitate prin ceramica lor pe care o exportau în insulele din Marea Egee (mare locuită de traci, în partea sa de nord, fapt care îi dădea și numele de „Marea Tracică"), în Grecia, în Troia și în Asia Mică.[14] Cei mai mulți aliați ai lui Agamemnon și ai aheilor sunt greci, iar expediția împotriva Troiei este făcută aproape exclusiv de ahei, adică de micenieni greci.

În ceea ce privește originea etnică a locuitorilor Troiei s-a susținut că aceștia au fost greci eolieni. Dar poemele homerice *Iliada* și *Odiseea* sunt redactate în dialectul ionic al limbii grecești, sub care se percepe dialectul eolian și cel aheu chiar. „Limba homerică nu reprezintă dialectul unei localități și nici al unei epoci definite; ea utilizează multe formule care sunt cu mult mai vechi decât poemele; ea a păstrat, prin tradiție, multe forme eoliene vechi și, per total, prezintă un stadiu al limbii mai vechi decât toate celelalte texte".[15] În ceea ce privește limba vorbită la Troia, s-a contestat că ar fi fost greacă eoliană și s-a afirmat, rând pe rând, că troienii erau dardanii; apoi că sunt vechii etrusci (de către Vladimir Georgiev), al căror etnonim era *tyrsenoi*. Explicația dată de Herodot pentru această identificare e că numele vechilor etrusci este apropiat fonetic de cel al troienilor.[16] În realitate, etruscii se

[14] A. Bonnard, *Civilizația greacă*, traducere română Iorgu Stoian, vol. I, Editura Științifică, București, 1967, p. 45 sq.

[15] Theofil Simenschy și Gh. Ivănescu, *Gramatica comparată a limbilor indo-europene*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981, p. 160.

[16] Idem p. 154.

numeau în limba lor *rasena*, iar grecii îi numeau *tyrsenoi*, pe când egiptenii i-au numit *turša*. Așadar, trebuie să conchidem că, pe considerente fonetice, nu putem să afirmăm existența unei relații între etrusci, ce se numeau pe ei înșiși *rasena*, și troieni.

Nu se pot admite etimologiile propuse de V. Georgiev și nici originea etruscă sau hittită a troienilor; așadar va trebui căutată o altă etimologie, care să pară mai plauzibilă. Într-adevăr, Troia este scrisă în greaca lui Homer Τρώς și Τρώος, iar provincia adiacentă ei, care o înconjoară, adică Tracia, se scrie Θρᾴκη, ori, în ioniană, Θρηίκη, așa cum o întâlnim la Herodot[17], în *Iliada* fiind Θρήκη (*Iliada* XI.222). Dar Τρώς, „Troia", a generat termenul Θρᾴαη, cu sensul de „țara/ținutul Troiei", dat fiindcă sufixele –ακος, –ακη pot avea sensul de „aparținând/fiind în relație (cu cineva sau ceva)".[18] Pe de altă parte, consoana *tau* (τ) inițială din Τρώς a putut suferi o mutație consonantică în *thela* (θ), căci o asemenea mutație consonantică este bine cunoscută în limbile indo-europene.[19] De exemplu, latinescul *tres*, sanskritul *trayah*, termenii *triye*, din slava veche și *tri*, din irlandeza veche, au dat termenul englez *three*, „trei", unde consoana inițială *t* a dat consoana aspirată *theta*, așa cum Τρώς a putut să dea naștere adjectivului derivat θρήκη.[20] Iar tracilor li se spune în *Iliada* θρῆικες (*Iliada*, V. 462), pe când în greaca atică tracilor li se spune οἱ Θρᾷκες (Xenophon, *Anabasis*, 6.4.2).

---

[17] Herodot, IV.99 şi VI.33.

[18] Joseph Wright, *Comparative Grammar of the Greek Language*, London, 1912, § 352, p. 125.

[19] Idem.

[20] Th. Simenschy şi Gh. Ivănescu, *Gramatica comparată a limbilor indo-europene*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1981, p. 228-229.

Astfel, Τρώς (Tros) > θρακη (Thrake), „Tracia" > θρακες (Thrakes), „tracii". Relația între traci și Troia pare greu de respins, dat fiind că ținutul Traciei se afla în vecinătatea și în contiguitate cu cetatea Troiei, și că locuitorii acestui ținut, tracii, au luptat alături de troieni, ca supuși ori aliați ai lor. Nu poate fi vorba aici doar de o coincidență și astfel, este cu neputință să se nege relația evidentă, din punct de vedere lingvistic, dintre denumirile „Troia" și „trac". Ce consecințe rezultă din faptul că tracii apar să fi fost inițial asociați Troiei, cetate de la care își derivă și numele? Este cert că o parte din locuitorii cetății Troia erau traci și că se vorbea la Troia limba tracă. Pe de altă parte, se explică de ce, de partea troienilor, luptă toate neamurile trace. S-ar putea presupune că tracii au fost o vreme supuși ai Troiei. Dar este mai verosimil – în lumina acestei etimologii – să presupunem că troienii vorbeau nu limba etruscă, nici cea hittită, ci limba supușilor traci, limba tracă, chiar dacă aveau și cunoștințe de greacă eoliană. De altfel, cetatea Troiei era înconjurată de triburi trace, atât pe malul european cât și pe cel asiatic al strâmtorilor, și este cu neputință ca acești traci să nu fi tracizat Troia (dacă nu era tracă de la început), așa cum s-a întâmplat de atâtea ori în Orientul Apropiat. Semiții acadieni au semitizat în același fel orașele sumeriene, iar arameii au impus limba lor tuturor orașelor semite din Mesopotamia, inclusiv Babilonului, în decursul secolelor după pătrunderea lor în valea Tigrului și a Eufratului.

5. Semințiile trace în Iliada

După răpirea frumoasei Elena de către Paris, fiul regelui Priam formează coaliția de căpetenii aheene ce avea să împresoare Troia. Acestei coaliții i se opune o grupare

de oștiri ale Troiei și ale aliaților ei, mai cu seamă traci. În *Iliada* este însă enumerată o mare mulțime de seminții, popoare și neamuri aliate Troiei și, de cele mai multe ori, textul *Iliadei* nu precizează dacă o seminție este tracă sau de altă origine. Herodot avea să afirme[21] că tracii sunt poporul cel mai numeros din lume, după indieni, dar, scrie el, tracii au o multitudine de nume, fiecare după ținutul său.

În realitate, în operele lui Homer, trebuie să considerăm ca fiind traci:

a) popoarele despre care Homer afirmă peremptoriu că sunt trace.

b) semințiile ai căror regi sau căpetenii sunt traci.

c) semințiile sau popoarele care locuiesc în ținuturi stăpânite de traci.

d) neamurile care sunt denumite trace de alte izvoare decât Homer.

Tracii au locuit alături de populațiile elene și în mijlocul lor, de exemplu, în Peloponez, în insula Eubeea, apoi la Phocis și în Beoția.[22] De aceea, de multe ori, textul homeric lasă impresia că o seminție este greacă, deși este vorba de traci. Pe de altă parte, de multe ori, căpeteniile tracilor poartă nume grecești, desigur, prin licență poetică, întrucât poetul nu știa numele trac al acestor șefi traci. Faptul acesta poate fi și o mărturie a unui oarecare *elenocentrism* în *Iliada*, unde, în general, popoarele străine sunt rar menționate. Totuși, în ceea ce-i privește pe traci, care au convieţuit secole de-a rândul în mijlocul populațiilor grecești sau alături de ele, se poate constata o adevărată *simbioză*

---

[21] Herodot, V.3.

[22] Cf. Ulrich von Wilamowitz – Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Basel, 1956, vol. II, p. 60, şi Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, traducere franceză de Patrick Levy, Editions Gallimard Paris, 1969, p. 64.

traco-elenică, fiindcă mari personalități trace, cum ar fi Thamysis, regele Licurg sau Orfeu, sunt integrate în lumea elenică.

6. *Ținuturi locuite de traci, în Iliada*

Ținuturile locuite de traci nu sunt numite în *Iliada* cu un nume generic, Tracia, θρηκη, cum s-ar putea crede în mod eronat. Tracia lui Homer este un ținut din Europa și Asia și un nume ce se dă întinderilor din jurul Mării Marmara în Europa și Asia Mică. Așadar, Tracia homerică nu este deloc întreaga Peninsulă Balcanică, unde locuiesc tracii, ci doar o mică porțiune din ea, în jurul Mării Marmara. Totodată, în operele lui Homer, sunt enumerate și alte regiuni locuite de traci, în afară de Tracia propriu-zisă; un asemenea ținut este Paionia[23] iar despre ea textul homeric afirmă că are un pământ foarte rodnic. Tracii locuiesc apoi pe țărmurile Hellespontului (adică la Marea Marmara) ce are valuri puternice.[24] Un alt ținut în care locuiesc traci este Ascania cea îndepărtată, scrie textul *Iliadei*[25], și care este o regiune rodnică.[26] Ascania se află poate lângă lacul cu același nume din Bithynia, pe țărmul de nord al Anatoliei. Este menționată adesea Frigia, țara frigienilor traci[27], care este țara podgoriilor, așezată pe malurile râului Sangarios. Ei i-au fost vândute de către Troia comori ale palatului atunci când Zeus a început să-i urască pe troieni. Un ținut din Frigia, Mygdonia, este de

[23] *Iliada*, XVII.350, XXI.154.

[24] *Iliada*, II.845.

[25] *Iliada*, II.862.

[26] *Iliada*, XIII.793.

[27] *Iliada*, III.184, 190; XVI.719; XVIII.291; XXIV.545.

asemenea menționat. Un alt ținut locuit de traci este Pieria, vecină cu muntele Pangaion.[28] De asemenea, sunt amintite în *Iliada* insulele din Marea Egee în care s-au stabilit traci, în primul rând Imbros[29], apoi insula Lemnos[30] și, în fine, insula Samothrace[31], cea acoperită de păduri. În *Odiseea* este descrisă țara Ciconilor[32], ca fiind bogată în viță de vie și producând un vin de cea mai bună calitate. Pe insula Lemnos locuiau tracii numiți „sintieni", dar și alte insule din Marea Egee erau locuite de traci, căci *Iliada* XXIII.230 numește partea de nord a Mării Egee *Marea Tracică*, ceea ce înseamnă că insulele din nordul acestei mări aveau o populație tracică. Se găsesc numeroase atestări despre stabilirea tracilor în aceste insule[33] ca și despre o supremație a tracilor pe mare, după căderea Troiei.[34]

7. Râuri ce străbat ținuturi trace

Sunt menționate în *Iliada* mai multe râuri pe malurile cărora locuiesc tracii, care străbat ori mărginesc ținuturi ale tracilor. Astfel este, bunăoară, râul Sangarios despre care am spus că străbate Frigia[35] și se varsă în Marea Neagră – trecând prin Bithynia. Mult mai des este pomenit râul

---

[28] *Iliada*, II.766; XIV.226.

[29] *Iliada*, XIII.33; XIV.281; XXI.43; XXIV.78, 753.

[30] *Iliada*, I.593; II.722; VII.467; VIII.230; XIV.230, 281; XXI.40, 46, 58, 79; XXIV.753.

[31] *Iliada*, XIII.11-12.

[32] *Odiseea*, IX.163 şi 206.

[33] Diodor din Sicilia, V.50; Plutarh, *Moralia*, II.352.

[34] Diodor din Sicilia, VII.11.

[35] *Iliada*, III.187; XV.719.

Axios (actualul Vardar), care străbate Tracia[36], având un curs larg şi cele mai frumoase unde.

8. Munţii din ţinuturile locuite de traci

În *Iliada* sunt amintiţi munţii sau înălţimile mai mari în jurul cărora s-au statornicit tracii. Cel mai frecvent este menţionat muntele Ida, care nu este cel din Creta, ci muntele din nord-vestul Anatoliei, în Misia, de unde izvorau nenumărate izvoare[37], pe înălţimile căruia locuieşte uneori Zeus[38] şi care are vârfuri însemnate.[39] Muntele Ida este numit şi mamă a fiarelor[40], pe lângă menţionarea repetată a faptului că mii de izvoare nasc din el.[41] Muntele Ida este citat şi în *Iliada*, XX.91 şi 188. Un alt munte la izvoarele căruia locuiesc traci este muntele Plakos, cel acoperit de păduri[42] şi care se află în Misia.[43] *Iliada* menţionează şi muntele Nyseion[44], munte sacru căci în el locuia Dionysos şi de aici l-a izgonit regele trac Licurg, alungând pe doicele, adică pe menadele, bacchantele sale, care şi-au aruncat thyrs-ul (toiagul încununat de viţă de vie sau de iederă) îngrozite de ţeapa cu care le urmărea regele trac, în vreme ce Dionysos şi-a aflat ascunzişul în

[36] *Iliada*, II.849-850; XVI.288; XXI.141-143, 157-160.

[37] *Iliada*, VIII.47.

[38] *Iliada*, VIII.397.

[39] *Iliada*; XIV.332.

[40] *Iliada*, XV.151.

[41] *Iliada*, XV.151.

[42] *Iliada*, VI.396, 425.

[43] *Iliada*, XXII.479.

[44] *Iliada*, VI.133.

mare. Homer amintește și de lanțurile de munți acoperiți cu zăpadă și încununați de nori albi ce se găsesc în ținuturile locuite de traci[45], fără să precizeze însă despre ce munți e vorba. Un alt munte însemnat amintit de Homer este Tereis din Misia.[46]

9. *Orașe ale tracilor*

Tracii clădiseră numeroase orașe în întreaga Peninsulă Balcanică de azi, orașe pe care *Iliada* le menționează. Astfel este orașul Amydon din Paionia[47], care se află așezat pe râul Axios (Vardarul de azi). Adresteia este un oraș în Misia[48], iar Kromne este un oraș în Paphlagonia[49], ca și orașul Aigialos[50], situat poate pe malul mării, cum se vede din numele său. În Tracia europeană se află orașul Aisyme[51], ca și orașul Ainos[52], precum și Hryse[53], acesta din urmă fiind un important centru din Misia, unde se afla un templu al lui Apollo, căruia grecii îi aduceau prinoase și jertfe. Toate aceste centre urbane dovedesc că tracii nu aveau numai o civilizație rurală, ci posedau, ca și dacii, numeroase orașe cu artizani, negustori și o civilizație urbană bine dezvoltată. Mai greu de localizat este

---

[45] *Iliada*, XIV.225.

[46] *Iliada*, II.829.

[47] *Iliada*, II.849; XVI.288.

[48] *Iliada*, II.828.

[49] *Iliada*, II.855.

[50] *Iliada*, II.855.

[51] *Iliada*, VIII.304.

[52] *Iliada*, IV.520.

[53] *Iliada*, I.37, 100, 390, 428, 487.

orașul Alybe, capitala alizonilor[54] care locuiesc o țară unde se naște argintul, dar care se află alături de paphlagonienii și misienii traci. De asemenea, orașul Kabesos, pe care scoliaștii din Alexandria ai lui Homer îl așezau în Tracia[55], nu mai poate fi localizat cu exactitate de noi. În schimb, știm că orașul Ismarus[56] era capitala tracilor ciconi. Astfel, tracii, care au construit numeroase orașe, care locuiesc în astfel de orașe, ar fi putut tot atât de bine să construiască și marea cetate a Troiei, ce se afla în mijlocul unui teritoriu locuit de traci, teritoriu ce se întindea de o parte și de cealaltă a strâmtorii ce desparte Marea Neagră de Marea Egee.

10. *Vânturile din ținuturile trace*

Pentru un popor de navigatori, cum au devenit aheii care împresurau și vroiau să cucerească Troia, vânturile și regimurile lor trebuiau neapărat cunoscute. De aceea *Iliada* descrie cele două vânturi mai însemnate din sud-estul Europei, care suflă asupra Troiei și asupra ținuturilor învecinate. Primul dintre ele este *Zefirul* (Zephyrios), vântul dinspre Soare apune, care este un vânt călduț.[57] El suflă la Troia dinspre vest și poate fi un vânt puternic, mai cu seamă în insulele din Marea Egee, a cărei parte de nord avea insule locuite de traci și care, de aceea, era numită Marea Tracică.

Vântul *Boreas* bate dinspre nord sau dinspre nord-vest și este deosebit de puternic. Pentru troieni, el se arată ca venind dinspre Tracia, unde, de altfel, se spunea că vântul

[54] *Iliada*, II.856-857.

[55] *Iliada*, XIII.363.

[56] *Odiseea*, IX.198.

[57] *Iliada*, XXII.195, 229-230, și IX.4-7.

Boreas chiar şi-ar avea sălaşul.[58] De aceea, pentru grecii din epoca clasică, pentru care *Iliada* şi *Odiseea* erau fundamente temeinice ale spiritualităţii lor, oamenii care locuiau dincolo de vântul Boreas se numeau *hiperboreeni*. Aceştia trăiau dincolo de Tracia, dincolo de locurile din care, pentru greci, bătea vântul Boreas. Hiperboreenii nu locuiau în nordul Europei, ci dincolo de Tracia, de unde, după Homer, bătea vântul Boreas. Acest vânt Boreas sufla deci din Tracia înspre Troia, considerată ca un centru al lumii *Iliadei*. Din aceste motive, *hiperboreenii* – dacă chiar au existat, fiindcă Herodot *contestă existenţa lor* – trebuie plasaţi dincolo de Tracia, adică în câmpia românească sau în Transilvania şi nu mult mai departe. Aşa se face că celebrii *abioi*, despre care vom discuta mai târziu[59] şi care se aflau mai la nord de misieni, adică în câmpia românească sau în Transilvania, apar la Herodot[60] în locul *hiperboreenilor*. Hiperboreenii înşişi sunt consideraţi de Herodot doar ca fiind o legendă fabuloasă, pentru că părintele istoriei, făcând oarecare cercetări, constată că nimeni n-a auzit de hiperboreenii cei puri şi virtuoşi, în ţara cărora ar fi locuit zeul Apollo. *Desigur, în urmă cu multe secole, s*-au găsit autori antici care i-au plasat pe *abioi* şi pe *hiperboreeni* în ţinuturi foarte îndepărtate, în nordul Europei, în insula Thule, în Asia Centrală etc., dar ceea ce vrem noi să accentuăm este că în *Iliada* XIII.3-6 *abioii* locuiesc la nord de misieni, adică în spaţiul carpato-ponto-danubian, şi că la Herodot *abioii* menţionaţi în locul *hiperboreenilor* locuiesc în aceleaşi regiuni carpato-ponto-dunărene.

---

[58] *Iliada*, XXIII.195, 229, 230; IX.5; Homère, *Iliade*, tome IV, traducere Paul Mazon, Paris, 1937, p.105, nota 3.

[59] *Iliada*, XIII.4-6.

[60] Herodot, IV.13,33,35.

II. *Popoarele trace menționate de Homer*

Cu privire la semințiile trace menționate în *Iliada* și în *Odiseea*, trebuie să precizăm încă de la început că Homer îi numește „traci" doar pe cei ce sunt stabiliți în vecinătatea Troiei în Tracia și care vorbesc limba tracă. Pe neamurile trace „care poartă o multitudine de nume, fiecare după ținutul său"[61], epopeile homerice le numesc cu apelații diferite, după regiunea pe care o locuiesc și poate după un strămoș eponim. Odeon din Halicarnas, mitograf grec, afirmă că Thrake era fiica lui Okeanos, deci a marelui fluviu ce înconjura lumea, și că ea avea trei fii: Bithys, Dolonkos și Treros, din care vor descinde neamul trac al Bithynilor, cel al Dolonkilor și al Treerilor. Prin această genealogie fabuloasă se delimitează teritoriul ocupat de traci. Peninsula Balcanică în întregime, dimpreună cu spațiul carpato-ponto-danubian, era un ținut locuit de traci, adică, așa cum scrie Dionysios Periegetul[62], tracii locuiau „pământul nelimitat". Pentru stabilirea identității trace a unui popor ne vom sluji de aserțiunile geografilor, istoricilor și ale altor scriitori din antichitate, dar vom ține seama și de datele autorilor moderni, în special de cele relativ mai recente, din lucrarea lui Joseph Wiesner, *Die Thraker*[63]. Considerăm că această operă este, în general, o sinteză bună cu privire la toate neamurile tracilor răspândite în Europa și în Asia, dar vom adăuga la tabloul de popoare trace al lui J. Wiesner și alte seminții. Nu vom enumera dintre neamurile trace decât pe cele menționate în *Iliada* și *Odiseea*:

---

[61] Herodot, V.3.

[62] Dionysios Periegetul, p.332 sq.

[63] Joseph Wiesner, *Die Thraker*, Sttutgart, 1963.

1. *Abantes* sunt menționați în *Iliada*[64], iar textul homeric scrie despre ei că pornesc la luptă plini de furie, mânioși dar și că sunt mărinimoși. Ei poartă părul lung pe ceafă, deci își rădeau partea anterioară a părului, deasupra frunții, nelăsându-și decât un smoc de păr în creștetul capului. După Plutarh, Theseu, regele Atenei, purta, în tinerețea sa, acest tip de tunsoare a părului.[65] Abanții își lasă părul să crească lung, din regiunea occipitală a capului. Ei se stabiliseră în insula Euboia, în jurul localităților Kalakis și Eretria, și dominau triburile ce se aflau în acel ținut. În războiul troian, abanții fac parte din armata greacă a aheilor și sunt deci dușmani ai Troiei. Originea abanților este discutată de Aristotel[66], care afirmă că abanții sunt originari din cetatea Abai și că erau traci care au emigrat apoi în insula Euboie. Existau abanți și în Asia Mică, dar și pe insulele din Marea Egee, iar Herodot[67] arată că multe orașe ionice au abanți printre locuitorii lor. După Ion din Chios[68], abanții locuiau lângă carieni, în Asia Mică.

2. Alizonii[69] sunt un popor destul de enigmatic și capitala lor este Alybe, unde se extrage argint. Mine de argint se aflau și în Macedonia și în nordul Greciei, dar mai ales în Asia Mică, în regiunea Munților Taurus, unde ele au fost puse în exploatare încă de pe vremea hittiților. Alizonii apar ca aliați ai Troiei, ca și celelalte neamuri trace, alături de paphlagonieni și misieni. Nu pot fi confundați

[64] *Iliada*, II.536, 514 sq. și IV.464.

[65] Cf. Homère, *Iliade*, Paris, 1937, trad. Paul Mazon, vol. I, p. 51, nota 1.

[66] Citat de Strabon, X.445.

[67] Herodot, I.146.

[68] Pausanias, *Descrierea Greciei*, VII.4,9.

[69] *Iliada*, II.856-857; V.39.

cu chalybii, mari producători de fier din Anatolia. S-a propus ca Alybe, capitala acestei seminții, să fie localizată în regiunea fluviului Halys, în Asia Mică, în zona munților Taurus.

3. Dardanii[70] fac parte din armata troiană și sunt conduși de Eneas. Numele lor a fost pus în legătură cu allionezul *darthe*, „pară/păr", apoi cu allionezul *darthán*, „țăran", literal, „cultivator de pere". Ei locuiesc în bazinul superior al râului Axios (Vardar), pe lângă râul Drilon (actualul Drin alb), pe ambele maluri ale râului Margus (azi, Morava), până la râul Naissus (azi Niș) și la râul Timacus (azi, Timok). Împărțiți în două triburi principale, galabrii și thunatae[71], locuiau în bordeie dar posedau și așezări mai mari. Erau păstori de oi iar o brânză făcută de ei[72] era vestită. Pe de altă parte, în ținuturile locuite de ei se aflau și mine.

În *Iliada*, eroul eponim al dardanilor, Dardanus, este fiu al lui Zeus și el întemeiază așezarea Dardania la poalele muntelui Ida (în Asia Mică și nu în Creta), înainte de fondarea Troiei. El are ca fiu pe Erichthonius, cel mai bogat dintre oameni, care posedă, ca toți tracii, avuții, mulți cai, 30.000 de iepe. În alt vers din *Iliada*[73] ei sunt numiți „mulgători de iepe", *hippemolgoi*, și li se mai dă și numele de *glaktophagoi*, „băutori de lapte" și, desigur, „mâncători de produse lactate". Erichthonis are ca fiu pe Tros, iar acesta, care astfel este nepot al lui Dardanos, dă viață lui Illos[74] care, în urma consultării unui oracol, în-

[70] *Iliada*, II.819-823.

[71] Strabon, VII.316.

[72] Caseus dardanicus.

[73] *Iliada*, XIII. 4-6.

[74] Diodor din Sicilia, IV.75.

temeiază Troia. Aşadar, Troia este întemeiată de un erou eponim care nu a fost grec şi care, după descendenţa sa, a fost trac. Legendele greceşti cu privire la Dardanos, eroul eponim al dardanilor, din care descinde Tros, sunt multiple: una afirmă că el a venit din Arcadia, alta că a venit din Creta, şi se aduce ca argument asemănarea de nume dintre muntele Ida din Creta şi cel din vecinătatea Troiei, unde locuiau o parte din dardani (Ida, Dikte, Pytna, Pergamos).

Trebuie să distingem pe dardanii care locuiau în Peninsula Balcanică, în jurul râurilor ale căror nume le-am menţionat, de dardanii care locuiesc în Asia Mică, în jurul Troiei, şi care, conduşi de Eneas, au luat parte la războiul Troiei în primele rânduri. Este foarte probabil că aceştia din urmă au venit în Asia Mică din Peninsula Balcanică, la fel ca şi multe alte triburi trace în vremea marii migraţii a popoarelor.

4. *Emeţii* locuiesc alături de paphlagonieni şi *Iliada*[75] scrie că ţara lor este a catârilor sălbatici. Sunt menţionaţi şi de Pliniu cel Bătrân.[76]

5. *Cauconii*[77] sunt un popor trac ce locuieşte în Paphlagonia şi care pare să se fi stabilit acolo în vremea marii migraţii a popoarelor (sec. al XIII-lea î.e.n.), pentru că anterior au locuit în Peloponezul de Vest şi în Arcadia.[78] Eroul lor eponim este înmormântat la Lepreos în Triphylia[79] iar pe mormântul lui este statuia unui om care ţine o liră în mâinile sale. La întemeierea oraşului grec Megalopolis s-au adus jertfe zeiţei Demeter, fiicei sale, Kore, şi lui Ca-

---

[75] *Iliada*, II.852.

[76] Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, VI.5.

[77] *Iliada*, X.429 şi XX.329.

[78] Pauly-Wissowa, *sub-voce*.

[79] Pausanias, *Descrierea Greciei*, V.5.5 şi Strabon, VIII.345.

ucon, ceea ce arată că el era un erou. Caucon are un rol și în crearea misteriilor de la Andania, căci el ar fi adus aceste ceremonii tainice ale marilor zeițe Demeter și Kore de la Eleusis, și le-ar fi dezvăluit primelor căpetenii ale statului-oraș Mesenia[80]. De fapt, preoții de la Mesenia au locuit, între primul și al doilea război mesenic, la Eleusis[81], ceea ce a făcut ca misteriile de la Eleusis să aibă multe înrudiri cu cele de la Mesenia. Cauconii, emigrați din Peloponez sau din Arcadia, unde se aflau alături de grecii ahei și de eolieni, au locuit în Asia Mică în jurul râului Perthenios. Însă, pe vremea lui Strabon dispăruseră din acele locuri.

6. *Kikonii* sunt un popor tracic belicos, amintiți de Homer ca aliați ai Troiei[82]. Ei locuiau pe coastele Mării Egee, între vărsarea Helenului (azi Mariția) și lacul Bistonic. *Odiseea*[83] relatează luptele lui Ulise și ale însoțitorilor săi cu kikonii și cucerirea cetății Ismeros (de identificat poate cu cetatea Menoneia de mai târziu). Kikonii traci reușesc să-i respingă pe aheii lui Ulise și ucid nu mai puțin de 72 de oameni de pe cele 12 corăbii atacatoare, câte 6 de pe fiecare vas, ceea ce arată că tracii kikoni erau luptători viteji. De asemenea, Herodot[84] îi menționează pe kikoni, ceea ce înseamnă că în sec. VI și V î.e.n. ei mai existau încă cu acel nume, deși Hesychius îi consideră pe sai (Saioi) ca fiind vechii kikoni. Strabon[85] afirmă că Orfeu tracul ar fi fost kikon și aceeași afirmație o face și Diodor

[80] Pausanias, *Descrierea Greciei*, IV.1.5,8.

[81] Pausanias, *Descrierea Greciei*, IV.14.1; IV.15.7.

[82] *Iliada*, II.846-847, XVII.73.

[83] *Odiseea*, IX.39-61

[84] Herodot, VII.59,108,110.

[85] Strabon, VII.330,18.

din Sicilia[86]. *Odiseea* relatează despre cultul lui Apollo în capitala kikonilor, Ismaros, unde oficia un preot numit „Maron". Acesta îi va dărui lui Ulise vinul îmbătător ce îl va ameți și îl va adormi pe uriașul Polyphemus.[87] În țara kikonilor ar fi existat un oraș numit Xantheia.

7.*Misienii* (Mysoi) sunt menționați în *Iliada*, XIII.5 ca locuind în Europa, dar sunt același popor cu misienii (mysoi) ce locuiesc în Asia Mică și care sunt și ei menționați în *Iliada*[88]. Ei au emigrat acolo poate după marea migrațiune a Popoarelor Mării. Misienii din Europa locuiesc de-o parte și de alta a Dunării, după Strabon[89], iar *hippemolgii*, *glaktophogii* sau *abioii* menționați în *Iliada*[90] se găsesc dincolo de misieni, mai la nord de ei[91], în Câmpia Română, Moldova sau Transilvania. În epoca romană, apelațiile „traci", „geți" sau „misieni" sunt sinonime, iar misienii sunt împărțiți în mai multe triburi ale căror nume nu se cunosc. Misienii din Asia Mică au drept căpetenie pe un prezicător, Ennomos, și despre ei Homer afirmă că sunt mândri când luptă în armata troiană.

În Moesia, partea principală a populației era desigur tracă, poate cu un amestec de iliri în epoca homerică. Pe teritoriul Dobrogei de azi se stabilesc, în sec. V î.e.n., sciții, iar în sud-vestul Moesiei s-a stabilit o populație amestecată a scordiscilor celto-iliri. După ei au venit romanii, iar în sec. III e.n. s-au stabilit triburi germanice: bastarnii și mai ales goții, iar în sec. al IV-lea e.n. s-au așezat aici dacii

[86] Diodor din Sicilia, VI.73,3.

[87] *Odiseea*, IX.197.

[88] *Iliada*, II.858-861; X.430.

[89] Strabon, VII.295-296.

[90] *Iliada*, XIII.4-6.

[91] Strabon, VII.300.

carpi. Dar vechea populație a Moesiei a fost formată din misieni, traci, și despre ei este vorba în *Iliada*.

8. *Paionii (paiones)* sunt un popor tracic aliat al Troiei și sunt menționați în *Iliada*[92]. În timpurile istorice locuiau în nordul Macedoniei, iar un oraș al lor este Amydon[93] sau Abydon, așezat pe râul Axios (azi Verdar).

Un războinic paionian Asteropoios este nepot al zeului râului Axios[94] și fiu al lui Pelegon, strămoșul eponim al pelegonilor, seminție învecinată. Asteropoios poartă un frumos pumnal tracic[95], desigur recurbat, și care era numit de greci *sica*. Artizanii traci lucrau arme și vase de o nespusă frumusețe. Alte orașe ale paionilor erau: Krestonia, Mygdonia, Bilazora, Aistropaion, Bymazos, Deberos, Stobi, Alyros, Amyros și Galepsos. Numele paionilor trebuie pus în legătură cu cel al lui Apollo, care se numea și Paion sau Paien. Paionii erau împărțiți în mai multe triburi: Doberes, Paioplai, Siropaiones și Agrianes.[96] Căpeteniile paionilor poartă nume trace: Lukkeios (sau Luppeios, cu trecerea lui *k* în *p*, specifică pentru tracă și existentă și în română, latină *aqua* > română, *apă*), Basteseus. Paionii sunt considerați traci de către Homer și de către Strabon. Îl au ca zeu principal pe Dyalos[97], care este unul din numele trace ale lui Dionysos, zeu trac prin excelență. Paionii se închină și discului solar pe care îl poartă pe o pânză, în chip de steag. După spusele lui Herodot[98], este adorată și zeița

---

[92] *Iliada*, II.848-850; X.428; XVI.284-293; XXI.155 și 205-212.

[93] *Iliada*, II.849; XVI.288.

[94] *Iliada*, XXI.141.

[95] *Iliada*, XXIII.807.

[96] Herodot, V.16.

[97] Hesychius, *sub-voce*.

[98] Herodot, IV.33.

Bendis (Artemis regală), căreia femeile îi aduceau jertfe învelite în paie de secară.

9. *Paphlagonienii* sunt aliați de nădejde ai Troiei[99] și locuiesc într-o regiune așezată pe coasta de nord a Asiei Mici, al cărei hotar de răsărit este delimitat de râul Halys, în vreme ce râul Parthenios marchează hotarul său de apus. Paphlagonienii au avut un rege Lykos (al cărui nume are sensul de „lup" și se știe frecvența acestui nume la traci; însuși etnonimul dacilor ar fi avut înțelesul de „lup"), al cărui fiu, Korambis, ar fi însoțit pe argonauți în drumul lor spre Colchida. Un trib al paphlagonienilor sunt emeții[100], a căror căpetenie a fost Pylaimenes. Primul rege care ar fi domnit peste paphlagonieni s-ar fi numit Palops. Paphlagonii sunt traci care au emigrat din Peninsula Balcanică în Asia Mică pe vremea marii migrații a popoarelor.

10.*Frigienii* se află tot în tabăra troienilor și sunt menționați în *Iliada*[101]. Mai des este citată Frigia, ținut din Asia Mică.[102] Regatul Frigiei cuprindea, în sec. al VIII-lea î.e.n., cea mai fertilă parte a câmpiei Anatoliei, de la cursul superior al râului Rhyudelkos și al Meandrului, până la râul Helys. Frigienii, al căror nume este fonetic apropiat de cel al tracilor, au fost numiți și „Brigi", emigrând poate, pe la 1200 î.e.n., în vremea marii migrații a popoarelor, din Peninsula Balcanică în Asia Mică. Însă nu își întemeiază un regat decât în sec. al VIII-lea î.e.n., sub un rege numit Gordios (de la care provine numele „nodului gordian"), căci mai înainte erau triburi rătăcitoare, care trăiau din jafuri și din război. Ei au trecut Eufratul

[99] *Iliada*, II.851-855; XIII.656.

[100] *Iliada*, II.852.

[101] *Iliada*, II.862-863; III.181-190 şi X.431.

[102] *Iliada*, III.184-190, 401; XVI.719; XVII.291; XXIV.545.

și, așezându-se în ținutul Comagene de mai târziu, făceau dese incursiuni în Asiria. Numiți *muškii* de textele asiriene, au fost biruiți de către Tiglatpileser I, către 1100 î.e.n.[103] și siliți să se stabilească pe teritoriul Asiriei. Dar, aliindu-se cu un rege aramean din Kerkemiș, către 727 î.e.n., ei se răscoală având drept căpetenie pe regele Midas (*Mita*, în textele asiriene). Totuși, sunt supuși mai târziu de regele Sargon al II-lea al Asiriei (721 – 705 î.e.n.). După căderea cetății Ninive și dispariția Imperiului Asirian, frigienii devin supuși ai Lidiei și ai regelui Cressus. Frigienii au avut un rol însemnat în istoria Asiei Mici.

11. *Scaii* sunt un trib trac ce face parte dintre misienii din Asia Mică. Numele lor a fost dat unor porți ale orașului Troia prin care, probabil, trecea drumul către ținutul ce-l ocupau.[104]

12. *Sintienii* sunt un neam tracic ce locuia în insula Lemnos[105], dar ei nu par a lua parte la războiul troian. Locuiesc la început în vestul Macedoniei, lângă râul Strymon (azi Struma), apoi, emigrând, trec în insula Lemnos care este numită, în chip poetic, după numele lor, *Synteis*[106]. Numele lor pare să aibă înțelesul de „tâlhari". Totuși, sunt amestecați cu grecii, fiindcă Hellanikos[107] îi numește *mixellenes* – „greci amestecați" (cu alt popor). De asemenea, sunt menționați în *Odiseea*, VIII.294 ca locuitori ai insulei Lemnos și se spune despre ei că „au un grai sălbatec".

---

[103] Cf. Constantin Daniel, *Civilizația asiro-babiloniană*, București, 1981, p. 48.

[104] *Iliada*, III.145, 149, 263 etc.

[105] *Iliada*, I.594.

[106] Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, I.608.

[107] Hellanikos, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, I.112.

13. Aliații traci ai troienilor au avut un rol de seamă în războiul troian. Hector îi numește pe acești aliați traci ai Troiei „iluștri aliați".[108] Tot lor li se adresează încă o dată Hector[109], și, iarăși, textul *Iliadei* îi numește pe traci „iluștrii aliați". Numele căpeteniilor, șefilor și regilor traci sunt adesea menționate în *Iliada*, ca și numele unor luptători traci.[110]

12. *Troia – cetatea tracică*

În 1926, marele nostru elenist și arheolog Vasile Pârvan publica în revista *Orpheus*[111] un articol intitulat „Dacii în Troia", unde demonstra că marea cetate a Troiei era populată de traci și că războiul Troiei a fost un conflict între traci și grecii ahei. Argumentele sale arătau că ceramica de la Troia VII și din ținuturile învecinate este tracică, iar toponimia regiunii din jurul Troiei este de asemenea tracică, cel puțin în ceea ce privește Bithynia.

Vom sintetiza argumentele din acest articol adăugând și altele care să aducă noi date, dovedind astfel că Troia a fost o cetate a tracilor și că războiul troian a fost, așa cum credea și Vasile Pârvan, între traci și grecii micenieni.

– Etnonimul *traci*, în limba greacă, este numele grecesc al locuitorilor ținutului numit *Tracia*, apelație care, la rândul său, derivă din numele Troiei. Prin urmare, *tracii* sunt, inițial, cei originari din *Tracia*, care este de fapt ținutul

---

[108] *Iliada*, VI.111.

[109] *Iliada*, XVII.221.

[110] A se vedea aceste nume de regi, căpetenii și ostași traci în articolul Constantin Daniel, „Troia, Troienii și Tracii, după Homer", în *Almanahul Luceafărul. Istorii neelucidate*, Estival, 1984, p. 56-67.

[111] Anul II, nr. 1. Ian.-Febr., 1926.

supus *Troiei*, după cum rezultă din denumirea sa. Iar Troia avea în jurul ei și în vecinătatea apropiată a sa triburi trace și e cu neputință ca acestea să nu fi tracizat, în decurs de câteva secole, pe locuitorii Troiei, dacă aceștia nu vor fi fost traci încă de la început.

– Tracii au întemeiat orașe, pe care le menționează și *Iliada*, astfel că ei ar fi putut fonda și Troia.

– În sprijinul Troiei, atunci când aceasta a fost atacată de grecii micenieni, vin în ajutor numeroase popoare trace, pe care *Iliada* nu le numește astfel, dar despre care știm din alte surse că de fapt erau trace. Aliații Troiei sunt toți traci iar micenienii nu au nicio semințe tracă drept aliați. De partea Troiei luptă tracii iar împotriva ei sunt grecii micenieni.

– Homer dă nume imaginare luptătorilor troieni, pentru că este de presupus că el nu a putut ști și reproduce numele războinicilor troieni. El le-a dat nume grecești pe care le putea închipui, nume familiare ascultătorilor și cititorilor săi. În felul acesta s-a creat convingerea că troienii ar fi și ei greci, vorbind aceeași limbă ca și dușmanii lor, aheii.

Limba greacă vorbită de troieni este, în fond, o licență poetică, așa cum, în *Odiseea*, Homer presupune că și feacii și ciclopii și Circe știu și vorbesc limba greacă, fapt ce este, evident, tot o licență poetică.

De altfel, poemele lui Homer nu sunt tratate de istorie și ele nu pot păstra numele autentice ale eroilor lor.

Totuși, printre troieni apar – mai ales în cazul conducătorilor – nume ce nu sunt grecești în mod sigur. Mai întâi, *Priamos* este un nume propriu care trebuie pus în relație cu latinescul *primus* și cu grecul πρῶτος, și ar avea sensul de rege[112] sau poate reprezenta o poreclă, având

[112] Pauly-Wissowa, XLIV Band, Stuttgart, 1954, *subvoce*.

semnificația de *basilleus* – „rege". Dar Bethe afirmă că Priamos este un cuvânt trac[113], Kalinka îl consideră mino-asiatic, iar Wilsson crede că nu este un nume grec. De fapt, în etruscă, se regăsește în patru inscripții numele de *Priune*. Pe de altă parte, *amos* este o terminație caracteristică pentru compușii pregrecești. Iar prefixul *pri* din *Priamos* se regăsește în alte nume proprii din Asia Mică, de exemplu: Priapos, Priesos, Pratos, Priene, Priolos. *Iliada* îl numește de zece ori pe Priam *dardanid*, descendent din Dardanos, care era trac, cum traci erau și dardanii din Peninsula Balcanică. Tot astfel, Priam se căsătorește cu o principesă frigiană, adică tracă, fiica lui Dymas, regele frigienilor, sau poate a zeului frigian Sangarios, zeu al râului cu același nume. După o altă tradiție, Hekabe, soția lui Priam, era fata lui Kisseus, erou care a dat numele său orașului trac Kissos, ceea ce arată că și el era trac.

Tot astfel, o soră a lui Priam se căsătorește cu regele misian (deci trac) Telephoros, iar fata lui Priam este măritată cu regele trac Polymestor.

Apoi, aliații lui Priam și ai Troiei erau fie traci, fie micro-asiatici, dar nu greci. Acești aliați sunt menționați în *Iliada* II.861 sq. și în *Iliada* X.428 sq., dar și în Apollonios din Rhodos, III.33 sq. Aceşti aliați sunt locuitori ai teritoriului stăpânit de Troia, adică din Zeleias, din Adresteia, din Apaisos, din Pityeia, din Perkate, din Abidos și din Arisbe.

Alți aliați mai sunt pelasgii din Larisa, tracii din Hellespont, kikonii, paionii, misienii, frigienii, maionii, carienii, licienii și, de asemenea, conform *Iliadei*[114], și lelegii și kaukonii.

---

[113] Pauly-Wissowa, XLIV Band, Stuttgart, 1954, col. 1843.

[114] *Iliada*, X.419.

Numele *Paris* trebuie pus în relație cu termenul traco-dacic *–poris, –porus, –por*, „fiu" și, într-adevăr, Paris (sau Alexandru, după alt nume ce i se dă) era „fiul" lui Priam.[115] După Krabe[116], acesta este un cuvânt iliric și un rege din Panonia ar fi purtat un nume similar. Dar ilirii erau înrudiți cu tracii, din punct de vedere lingvistic.

Numele trac al unui preot al zeului Ares, *Dares*, menționat în *Iliada* V.9-11[117], trebuie pus în legătură cu radicalul *dher* – „a ține", „a ține strâns", „a sprijini". Sau, numele unui fiu al regelui Priam, *Dios*[118], trebuie pus în relație cu *diuo* – „ceresc", „divin"[119], astfel rezultând o apelație care poate fi conferită fiului unui rege.

Tot astfel, o altă căpetenie troiană este numit Acames[120], ori acest termen pare a fi tracic, provenind din *ak-m*, „piatră", „stâncă".[121]

Un alt argument ce pare îndeajuns de convingător este acela că zeii din *Iliada* care sunt de partea troienilor erau zeii adorați de traci. Într-adevăr, Herodot afirmă că tracii se închinau lui Marte (Ares), Bacchus și Dianei (Artemis).[122] Herodot mai arată că femeile trace i se închinau lui Artemis (Diana) regală.[123] Or, de partea troienilor

---

[115] I.I. Rusu, *Limba traco-dacilor*, ed. II, București, 1967, p. 115.

[116] Citat de H. Frisk, *Etymologisches Wörterbuch der griechisches Sprache*, Heidelberg, 1959, *subvoce*.

[117] I.I. Rusu, *Limba traco-dacilor*, ed. II, București, 1967, p. 100.

[118] *Iliada*, XXIV.251.

[119] I. I. Rusu, *Limba traco-dacilor*, ed. II, București, 1967, p. 104.

[120] *Iliada*, II.844, V.462, VI.8.

[121] I.I. Rusu, *Limba traco-dacilor*, ed. II, București, 1967, p.131.

[122] Herodot, V.7.

[123] Herodot, IV.33.

era mai ales Apollo, despre care știm că este menționat ca zeu al tracilor și în *Odiseea*[124] iar, pe de altă parte, se susținea în acea vreme că acest zeu locuia o parte din timp la hiperboreeni (care erau traci) și trimitea daruri la Dalos. Apollo hiperboreanul este numit la Delphi *Sitalkes*, care se regăsește ca nume la regii traci ai odrisilor[125]. Cu privire la însemnătatea cultului lui Apollo la traci, Joseph Wiesner[126] dă numeroase informații. Hephaistos (Vulcan) era și el zeu al tracilor.

Dionysos apare în *Iliada* doar în episodul urmăririi sale de către regele Licurg din Arcadia[127]; Homer nu îl pune să participe la certurile zeilor cu privire la soarta eroilor din războiul troian şi se poate ca vârsta sa tânără să-l fi împiedicat să ia parte la teomahii.

Cert este că zeii protectori și apărători ai Troiei, Apollo, Ares și Artemis, erau zeii tracilor, și faptul acesta mi se pare că întărește ipoteza emisă de mult de Vasile Pârvan, că Troia era locuită de traci și era o cetate a lor. Studiul lui Vasile Pârvan, „Dacii în Troia" arată că ceramica din Troia VII este tracă, ceea ce vine în sprijinul ipotezei că locuitorii ei erau traci.

Troia ajunsese la o mare dezvoltare culturală și la un nivel ridicat de prosperitate pentru mileniul II î.e.n., ceea ce a determinat pe micenieni să o atace și să o cucerească, după prăbușirea Imperiului Hittit.

Desigur, se poate obiecta, împotriva tezei că Troia a fost o cetate a tracilor, faptul că majoritatea numelor tro-

---

[124] *Odiseea,* IX.196.

[125] Cf. Herodot, IV.80; VII.177; Tucidide, II.29,4,10; Xenophon, *Anabasis,* VI.1.6.

[126] Joseph Wiesner, *Die Thraker,* Stuttgart, 1963, p. 42.

[127] *Iliada,* VII.130-137.

ienilor sunt greceşti. Totodată, citim şi că troienii se înţelegeau bine cu aheii, vorbindu-le şi făcându-se înţeleşi în greceşte.

Numele troienilor, cu puţine excepţii, au fost, în mod cert, imaginate de către Homer, care nu avea de unde să cunoască aceste nume, la un secol sau două după ce s-a terminat războiul Troiei. De altfel, chiar unii traci menţionaţi în mod expres ca traci în *Iliada* poartă nume greceşti şi nu trace, dovadă că aceste nume au fost inventate de Homer.

Astfel este, de pildă, Rhigmos[128], războinic trac ucis de Ahile, al cărui nume este grec, provenind de la verbul *rigeō*, cu sensurile „a fi rece/insensibil" sau „a se pregăti de salt", „a se pregăti de luptă", sau Rhesos[129], rege trac ucis de Diomede, al cărui nume trebuie pus în relaţie cu verbul grec *nēsso*, cu sensul de „a sparge/a rupe/a sfâşia/a crăpa". De asemenea, Thersilochos, războinic din Paionia (deci trac)[130], ucis de Ahile, are un nume grec, format din verbul *thero* – „a încălzi/a arde" şi *lochos* – „trupă de războinici/de ostaşi". Tot astfel, Peireos, rege trac, tatăl regelui trac Rhigmos[131], are un nume grec, provenind de la verbul grec *peirō* – „a încerca/a întreprinde". Tot un nume grec poartă şi Peiroos, fiul lui Imbrassos, căpetenie tracă[132] al cărui nume are aceeaşi etimologie ca cea anterioară. Tot trac era, desigur, şi Mnesos, războinic din Paionia, ţinut tracic, ucis de Ahile[133], dar şi el poartă un nume grec, derivat de la verbul grec *mimnesco* – „a-şi aminti". La fel,

[128] *Iliada*, XX.484-487.

[129] *Iliada*, X.45-441 şi 469-525.

[130] *Iliada*, XVII.216; XXI.209.

[131] *Iliada*, XX.484.

[132] *Iliada*, II.844-845 şi IV.517-538.

[133] *Iliada*, XXI.210

și numele lui Imbrasos, tatăl căpeteniei trace Peiroos[134], are un nume ce derivă de la numele grec al unei insule.

Imbros Hyrtios, căpetenie din Misia, țară tracă din Anatolia, are un nume derivat din cel al cetății grecești Hyria, cu un sufix grec. De asemenea, Hippokoon, războinic trac, văr al regelui Rhesos, poartă un nume grecesc, compus din *hippos* – „cal" și *koon* – formă verbală ioniană de la *koniō* – „a umple de praf", nume care sugerează galopul cailor (cf. Laokon și Kônis – „pulbere").

La fel, și Eussoros, trac, tatăl lui Achamas[135], are un nume grec, format din *eu* – „bine" și *sānenō* – „a strânge/a acumula". Ennomos este numele unui războinic misian, deci trac, însă și numele lui este grec, căci *en* înseamnă, în greacă, „în", iar în cuvintele compuse are sensul de „în limitele/conform"[136]. Așadar, numele acestui războinic ar însemna, în greacă, „conform legii", căci *nomos*, a doua parte a acestui nume, are, în greacă, sensul de „lege/regulă".

Din aceste exemple, se poate trage concluzia că Homer dă nume grecești tracilor și că aceste apelații sunt cu totul imaginare. De unde putem deduce că și numele grecești ale troienilor sunt tot atât de imaginare și nu indică deloc apartenența la una din semințiile grecești a troienilor, care erau, după toate probabilitățile, traci.

În ceea ce privește limba pe care o vorbeau troienii, trebuie să arătăm, mai întâi, că Homer avea posibilitatea ca, prin licență poetică, să-i facă să vorbească grecește.

În *Iliada*[137], Hector se adresează troienilor și aliaților Troiei, care erau traci, astfel: „voi, care sunteți vestite aju-

---

[134] *Iliada*, IV.520.

[135] *Iliada*, VI.8.

[136] M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, p.665.

[137] *Iliada*, VI.110 sq.

toare, venite de departe". Este greu de admis că și aliații traci ai Troiei vorbeau grecește și îl înțelegeau pe Hector? Și aici este evident vizibilă licența poetică a lui Homer, care îi face pe traci să înțeleagă grecește.

Tot astfel, Hector strigă în cântul al VIII-lea din *Iliada*, 497: „Ascultați, dardani, vestite ajutoare și voi, luptători din cetatea Troiei". Or, dardanii erau traci și ar fi de mirare ca ei să fi vorbit și înțeles cu toții grecește.

Pe de altă parte, în *Odiseea*[138] se relatează că trimișii lui Ulise ajung în țara lotofagilor și sunt bine tratați și hrăniți de aceștia, presupunându-se că se înțelegeau foarte bine cu ei. Tot astfel, în aceeași scriere, se povestește sosirea lui Ulise în țara ciclopilor[139], iar în versetul 326 sunt redate spusele Ciclopului, care îi ceartă pe ahei. Putem oare admite, fără să presupunem o licență poetică a lui Homer, că ciclopii știau grecește sau că grecii lui Ulise înțelegeau limba ciclopilor? Desigur, nici cuvintele lui Ulise către Polifem Ciclopul[140] nu puteau fi înțelese de ciclop, care nu avea cum să știe grecește, și nici spusele lui nu puteau fi pricepute de Ulise. Tot acest dialog este o licență poetică și nu este cu putință ca el să se fi desfășurat în greacă. De asemenea, nici cuvintele feacilor (identificați cu fenicienii) și nici cuvintele lui Alcinon[141] nu puteau fi rostite în greacă, așa cum nici Ulise nu putea fi înțeles, în greaca sa, de regele Alcinon al feacilor.

Așadar, trebuie să recunoaștem că din opera lui Homer nu putem deduce că troienii vorbeau limba greacă. Astfel este foarte cu putință ca ei să fi vorbit doar limba tracă,

---

[138] *Odiseea*, IX.114.

[139] *Odiseea*, IX.143.

[140] *Odiseea*, IX.334 sq.

[141] *Odiseea*, VIII.731.

pe care ar fi trebuit, în orice caz, să o cunoască, dat fiind faptul că Troia avea în jurul ei numai populații trace, cu care întreținea, desigur, relații comerciale și de aprovizionare, în mod regulat.

Pe de altă parte, nicăieri în *Iliada* nu citim că troienii erau greci, ci, dimpotrivă, constatăm că împotriva lor se formează o coaliție a grecilor ahei, iar în jurul troienilor se constituie o alianță a tracilor care luptă toți împotriva grecilor ahei.

Dacă Troia a fost o cetate a tracilor, atunci tracii, la sfârșitul mileniului II î.e.n., ajunseseră la o înaltă treaptă de cultură, egală întru-totul, pe atunci, cu cea a grecilor ahei, care nu le erau cu nimic superiori. Și Troia a iradiat în toată lumea tracilor civilizația ei. De altfel, existența unei mari cetăți trace în Asia Mică explică, credem, migrația în această parte a continentului asiatic a multor triburi trace, venite din Europa în Imperiul Hittit care, precum se știe, a existat până la aproximativ 1200 î.e.n., dată la care a fost dezintegrat de coaliția pe care egiptenii o numeau „Popoarele Mării", din care însă făceau parte triburi trace. Prăbușirea Imperiului Hittit, din care făcea parte și Troia, i-a determinat, numai după câțiva ani, în 1184 î.e.n, pe grecii ahei să atace Troia care nu mai era apărată de forțele Imperiului Hittit, ci doar de câțiva aliați.

Astfel, războiul troian trebuie înțeles ca un război purtat de grecii micenieni împotriva unei mari cetăți locuite de traci, adică de oameni de alt neam și cu totul străini de greci, și, la un nivel mai general, ca o continuare a luptei împotriva Imperiului Hittit, a cărui capitală, Hattusa, fusese cucerită de coaliția „Popoarelor Mării", dar din care mai rămăseseră cetăți și ținuturi prospere, cum era și Troia.

Capitolul II

Abioii geto-daci în Iliada

Nu toți tracii menționați în *Iliada* au luat parte la războiul troian, și, din această categorie, i-am amintit pe scai și pe sintieni. Trebuie însă să discutăm în acest context despre o altă seminție tracă, ce nu a fost aliată a Troiei, ce nu a luat parte la războiul troian, dar care este menționată de Homer cu apelațiile cele mai laudative.

În *Iliada*, XIII.3 – 6, citim următoarele versuri, în traducere literală:

„Iarăși, el (Zeus) și-a întors privirea sa strălucitoare, uitându-se departe, către țara tracilor, călăreți destoinici, și a misienilor ce luptă piept la piept, și a *hippemolgiilor* semeți, ce se hrănesc cu lapte, și a *abioi*-lor, cei mai drepți dintre oameni".

Desigur, textul lui Homer are nevoie de o discuție și de comentarii pentru a fi receptat în adevăratul său înțeles.

Țara tracilor, la care textul face referință, este acea regiune din vecinătatea Troiei numită Tracia, care, după cum am arătat, nu corespunde deloc întregii Peninsule Balcanice, ci doar unui teritoriu foarte restrâns. Zeus se uită întâi la țara tracilor, care cresc cai și sunt călăreți destoinici. În antichitate nu se cunoșteau scările de șea și astfel călăritul era mult mai dificil decât este astăzi. Tracii

creşteau cai în număr mare iar aceasta reiese şi din calificativul de *hippemolgoi* – „cei ce mulg iepele" – ce se dă mai apoi *abioi*-lor. Zeus îşi ridică privirea la acest ţinut şi se uită spre nord, unde erau misienii, aşezaţi pe ambele maluri ale Dunării.

Misienii despre care se discută sunt cei din Europa, locuitori ai ambelor maluri ale Dunării. De altfel, Strabon argumentează foarte bine în favoarea faptului că este vorba despre aceşti misieni: „Părerea mea este că Poseidonios presupune corect că Homer desemnează cu acest nume pe misienii din Europa (mă refer la cei din Tracia)... Într-adevăr, dacă cineva ar crede că este vorba despre misienii din Asia, cuvintele lui Homer n-ar avea nicio înlănţuire".[1] În alt loc, Strabon scrie: „Dacă, aşadar, va susţine cineva că Homer s-ar referi aici la cei din Asia, el va răstălmăci cuvintele poetului ..."[2]

Textul *Iliadei* afirmă că misienii luptau corp la corp, nu de departe, aruncând sulițe sau trăgând săgeţi, ci cu sabia şi cu lancea, înfruntând pieptiş duşmanul. *Hippemolgoi*-i, „cei ce mulg iepele", erau *ipso facto* crescători de cai şi, la fel ca sciţii care vor sosi în Europa mult mai târziu, foloseau laptele de iapă. Acest lapte a fost utilizat în alimentaţie şi de tătari cât şi de alte popoare tracice sau uralo-altaice, din el făcându-se un fel de lapte prins, *kumîş*, ce se producea pe timpuri şi în Dobrogea. Textul *Iliadei* îi numeşte pe aceşti *hippemolgoi glaktophogoi* (pentru *galaktophogoi*, prin licenţă poetică, pentru necesităţile de versificare), termen având literal sensul de „mâncători de lapte". Este vorba, desigur, despre laptele iepelor, pe cure îl mulgeau *hippemolgii*, dar poate fi vorba şi de laptele

[1] Strabon, VII.III.2.

[2] Strabon, VII.III.10.

oilor și de alimentația lactată, în general, considerată în opoziție cu cea carnată. Termenul *abioi* este un epitet al *hippemolgilor*[3] și, de fapt, *glaktophagoi*, *hippemolgoi* și *abioi* se referă la același neam, după cum se admite de numeroși comentatori ai lui Homer.[4]

1. *Ce sens are etnonimul Abioi?*

În ceea ce privește sensul termenului *abioi*, s-a afirmat că este compus din *a* privativ și *bios*, „viață", ceea ce este absurd, fiindcă *abioi* nu poate însemna „cei fără viață", întrucât aceștia ar fi morți și n-ar putea figura într-o epopee ca oameni în carne și oase. Altă interpretare ar fi aceea că *a* ar avea o funcție intensivă și astfel *abioi* ar însemna „cei bogați" *bios* fiind interpretat cu sensul de „avere".

Dacă *bios* ar fi luat cu sensul de „avere" iar *abioi* ar fi interpretat ca „cei fără de avere", problema care ar apărea ar fi aceea că această calificare ar contrazice afirmațiile *Iliadei*. Din textul *Iliadei* reiese că aceștia aveau herghelii de cai și de iepe pe care le mulgeau, deci nu puteau fi calificați totodată ca lipsiți de avere. S-a mai spus că *bios* ar însemna „arc", iar *abios* „cei ce n-au arcuri", dar în antichitate multe popoare luptau fără săgeți și arcuri, chiar și misienii, despre care este vorba în acest pasaj găsindu-se în această situație, ei luptând fără arcuri și fără săgeți, corp la corp. Așadar, lipsa de arcuri nu putea fi considerată drept un caracter definitoriu pentru un popor. Dat fiind că acești *abioi* erau identificați cu hiperboreenii, care aveau o viață

---

[3] Homère, *Iliade, texte grec publié avec une introduction et des notes, par A. Pierron*, Ed. Hachette, Paris, 1883, p.338, nota 6.

[4] Cfr. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 363; Filon din Alexandria, *De vita contemplativa*, § 16-17.

lungă, s-a pretins că *a* din *abioi* ar avea un caracter augmentativ (*alpha epitetikon*) și *abioi* ar însemna „cei ce au o viață îndelungată".

Credem însă că *abioi* reprezintă o licență poetică a lui Homer pentru *ta abia esthiontes*, „cei ce mănâncă (alimente) fără viață", adică cei care sunt vegetarieni. De fapt, chiar din aceste versuri ale *Iliadei* reiese clar că *abioi* nu mâncau carne, hrănindu-se doar cu lactate. Pe de altă parte, în aceste versuri mai este de găsit o licență poetică: *glaktophagoi* pentru *galaktophagoi*. Din versurile menționate anterior din *Iliada* reiese clar că Zeus privea mai întâi în jurul Troiei, unde erau tracii, apoi mai spre nord, la misieni, și, în fine, încă și mai înspre nord, către regiunea unde locuiau *abioii*.

2. *Abioii din Iliada au fost traci*

În ceea ce privește apartenența etnică a acestor *abioi*, Strabon afirmă categoric că erau sciți[5], deși tot el scrie că sciții nu sunt menționați în *Iliada*.[6] După Strabon, toți autorii care l-au utilizat pe Strabon drept sursă a scrierilor lor, au admis că *abioii* erau sciți.

Dar, dacă războiul Troiei a avut loc în 1184 î.e.n. și s-a sfârșit zece ani mai târziu, sau, după cum susțin alte surse, s-a sfârșit în secolul al XIII-lea î.e.n,. iar poemele homerice au fost scrise în secolul al VIII-lea sau al IX-lea î.e.n., atunci este cu desăvârșire imposibil ca *abioii* să fi fost sciți. Sciții au venit mult mai târziu în Europa; părerea majorității istoricilor[7] este că triburile sciților au apărut

[5] Strabon, VII.III.2.

[6] Strabon, VII.III.6.

[7] E.M., Jukov (redactor principal) *Istoria Universală*, vol.I (redactor responsabil I.P. Franțev), traducere din limba rusă sub coordonarea lui V. Costăchel și Al. Vianu, București, 1959, p.630.

pe teritoriul României, al Ungariei şi al Bulgariei de azi în secolul al VI-lea î.e.n. Tot în aceeaşi linie de idei, Vasile Pârvan[8] argumentează ferm că nu există niciun vestigiu scitic anterior secolului al VII-lea î.e.n. în Europa Carpato-danubiană. Pentru Valentin Vasiliev[9], care dedică o monografie foarte bine documentată prezenţei sciţilor pe teritoriul ţării noastre, sciţii apar la nordul Mării Negre la sfârşitul secolului al VII-lea şi la începutul secolului al VI-lea î.e.n.. După prof. D. Berciu, sciţii pătrund pe teritoriul României în perioada de la sfârşitul secolului al VI-lea î.e.n – începutul secolului al V-lea î.e.n..[10] Tot astfel, prestigioasa lucrare *Reallexikon der Vorgeschichte*[11] susţine că sciţii n-au venit în Europa decât în secolul al VII-lea î.e.n. Aşadar, toţi istoricii şi arheologii cad astăzi de acord asupra faptului că sciţii n-au pătruns în spaţiul carpato-dunărean decât în secolele al VII-lea sau al VI-lea î.e.n., deci cu mult după războiul Troiei şi după perioada redactării poemelor homerice. Din aceste motive era cu neputinţă ca *abioii* să fi fost sciţi şi nu putem decât să regretăm faptul că vestiţi eleniști occidentali nu au coroborat afirmaţiile lui Strabon cu date arheologice şi, ca urmare, au putut scrie că *abioii* au fost sciţi, deşi aceştia din urmă nu veniseră în Europa la data când a fost scrisă *Iliada*.

Dar mai există încă un motiv care exclude cu desăvârşire posibilitatea ca *abioii* să fi fost sciţi. Textul *Iliadei*

---

[8] Vasile Pârvan, *Getica*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982, p.417.

[9] Valentin Vasiliev, *Sciţii agatârşi pe teritoriul României*, Cluj-Napoca, 1980, p. 29, 30 şi *passim*.

[10] D. Berciu , „O descoperire traco-scitică din Dobrogea şi problema scitică la Dunărea de Jos", *Studii şi Cercetări de Istorie Veche*, 10.1, 1959, p.7-49.

[11] Max Ebert (ed.), *Reallexikon der Vorgeschichte*, XII Band, Berlin 1928, p. 323.

afirmă că *abioii* erau „cei mai drepți dintre oameni". Sciții apar pentru prima oară la autorii greci la Herodot (în afară de un scurt fragment din Hesiod).[12] Dar, la Herodot, sciții sunt prezentați drept cei mai sângeroși, mai fioroși și mai sălbatici dintre barbari și sunt departe de a fi „cei mai drepți dintre oameni".

Astfel, despre sciți se povestesc următoarele: ei îl ucid pe unul din copii lui Cyaxares, rege al mezilor, ca să îl gătească fript și să-l dea să fie mâncat de tatăl său.[13] Ei crapă ochii tuturor prizonierilor de război ca și pe cei ai sclavilor lor[14], fac sacrificii umane, jertfind un prizonier de război din o sută[15], beau sângele celor învinși și duc capetele lor tăiate regelui.[16] Jupoaie de vii pe dușmani, îi scalpează și din pielea vrăjmașilor își fac tolbe de săgeți.[17] Din țeasta vrăjmașilor fac potire din care beau vin.[18] Prezicătorii care nu reușesc să ghicească exact sunt uciși împreună cu copiii lor.[19] La moartea unui rege scit, ei ucid un mare număr dintre slujitorii săi, care sunt îngropați cu el.[20] Sciții ucid pe compatrioții lor care au fost inițiați în moravurile grecești.[21] De fapt, Herodot îi prezintă pe sciți ca prototipuri de oameni sălbatici și cruzi. Astfel că

[12] Hesiod, fragmentul 17.

[13] Herodot, I.73.

[14] Herodot, IV.2.

[15] Herodot, IV.62.

[16] Herodot, IV.64.

[17] Herodot, IV.64.

[18] Herodot, IV.65.

[19] Herodot, IV.65.

[20] Herodot, IV.71-72.

[21] Herodot, IV.76-81.

abioii, cei mai drepți dintre oameni, nu puteau să fie sciți și datorită faptului că sciții erau peste măsură de feroce.

Nu s-ar putea susține că existau „sciți sacri", care ar fi dus o viață pură și ar putea fi identificați cu *abioii*, pentru singurul motiv că Herodot, vorbind despre acești „sciți sacri", se referă la un popor care nu este scit (întrucât la ei se ajunge trecând dincolo de ținuturile sciților), în care toți suferă de chelie, au nasul turtit (deci sunt un popor altaic), vorbesc o altă limbă decât sciții. Ei poartă costumul sciților, însă, desigur, acest costum este comun tuturor locuitorilor regiunilor nordice. Mănâncă fructele unui pom în jurul căruia își fac și locuințele, nu au turme de vite, nici păşuni, sunt considerați sacri fiindcă n-au arme de luptă, fiindcă mediază conflictele și primesc la ei pe orice fugar. Li se dă numele de *agrippeeni*. Aceştia nu pot fi identificaţi cu *abioii* care au herghelii de iepe și se hrănesc cu lapte și produse lactate. Trebuie știut că, pentru Herodot, un popor este definit de tipul alimentelor cu care se hrănește. Astfel, acești agrippeeni nu sunt nici traci și nici sciți.

Dar, dacă nu erau sciți, de ce neam erau acești *abioi*? În spațiul carpato-ponto-danubian, până la venirea sciților, nu au trăit decât seminții tracice sau poate și cimeriene, însă actualmente se admite că cimerienii au fost tot traci. De aceea, în mod aprioric, *abioi* care locuiau în acest spațiu, dacă nu au fost sciți, care nu veniseră încă în acest spațiu, trebuie să fi fost traci.

În plus, posedăm o mărturie prețioasă a unei mari personalități din antichitate, care afirmă categoric că *abioii* erau traci.

Prezentăm traducerea din textul redactat în greaca veche, datorită importanței lui, întrucât semnalează existența unei populații trace ce urma regulile de viață

instaurate poate de Zalmoxis, pe teritoriul României, iar aceasta, înainte de războiul troian :

„*Abioii* ..... Alexandru, în cartea sa despre Marea Neagră, spune că Diophantes a zis că sunt numiţi aşa pentru că locuiesc la fluviul Abianon; drepţi, spune Homer că sunt, pentru că nu au vrut să stăpânească Asia împreună cu amazoanele, sau sunt numiţi în felul acesta pentru că nu duceau o viaţă sedentară. Didymos însă spune (că sunt) un popor trac."[22] Astfel, este greu de negat că *abioii* au fost traci[23], din moment ce un izvor antic, a cărui importanţă o vom sublinia în cele ce urmează, afirmă aceasta şi nu se pot aduce argumente împotriva apartenenţei lor la marele popor al tracilor.

Cine este acest Didymos, citat de către Stephanos din Bizanţ, care afirmă că *abioii* au fost traci? Este unul din cei mai fecunzi scriitori din antichitatea greacă şi lui îi consacră marea enciclopedie germană Pauly Wissowe nu mai puţin de 27 de coloane. Suidas evaluează la 3500 numărul cărţilor scrise de el, iar Seneca afirmă că ar fi scris 4000 de cărţi.[24] Poreclit „Chalkenteros", „omul cu stomac de aramă/ de bronz", fiind cel mai fecund scriitor grec după Aristotel, el a fost numit de Macrobius „cel mai erudit gramatic dintre toţi"[25]. A redactat scrieri de critică şi de exegeză a operelor lui Homer, sub denumirea: *Peri tes aristarcheoy diorthoseos* (scil. *Iliados kai Odysseias*). Scrierile lui sunt cuprinse în aşa zisul *Comentariu al celor*

---

[22] Stephanos din Bizanţ, *Ethnica (Stephani Byzanthi Ethnicorum quae supersunt ex recensione Augusti Meinekii)*, Graz, 1958, *sub-voce*: „Abioi"; cfr. şi Pauly-Wissowa, vol. I, articol: „Abioi", col. 100.

[23] Cum face o recenzie a unui articol al subsemnatului, apărută în *Viaţa Românească*, mai 1984, p.76.

[24] Seneca, *Epistole*, 83, 37.

[25] Macrobius, *Saturnalia*, V.18.9.D.

patru bărbați, care constituie scholiile din *Manuscrisul Venetus* A al *Iliadei*. Trebuie spus că Didymos a trăit și a lucrat la Biblioteca din Alexandria, fiind unul dintre învățații ce o conduceau, iar datele publicate de el sunt extrase din textele existente în această bibliotecă înainte de incendierea ei, deci reprezintă informații foarte prețioase pentru noi.

Didymos este născut la Alexandria și a trăit, spune Suidas, în vremea lui Cicero și până sub Augustus. Dacă importanța literară a scriitorilor s-ar măsura după numărul de scrieri, Didymos ar fi poate primul dintre scriitorii greci. Fragmente din scrierile sale au fost adunate de M. Schmidt[26] și de Arthur Ludwig. Didymos a preluat de la Aristorch comentariile acestuia asupra operei lui Homer. Despre Aristorch se știe că a fost născut în Samothrace (insulă locuită de traci, de unde și numele ei), la 215 î.e.n., și că a venit apoi la Alexandria, unde regele Ptolemeu Philopaton i-a încredințat educația fiilor lui. Totodată, el a a fost bibliotecar al Bibliotecii de la Alexandria până pe la 180 î.e.n.

După Strabon, mulți alți autori i-au considerat pe *abioi* sciți, printre care se numără și Stephanos din Bizanț. Ptolemeu[27] afirmă și el că *abioii* locuiesc în nordul Sciției. Tot în antichitate, au existat și alți scriitori care au avut păreri cu totul diferite despre ei. Așa bunăoară, Erathostenes îi consideră o invenție poetică a lui Homer, Eschil îi asimilează pe *Abioi* cu *Gabioi*, dar nu precizează unde locuiesc, deși spune că sunt cei mai drepți și mai bucuroși de oaspeți dintre oameni și că locuiesc într-o

[26] Arthur Ludwig, *Aristrachs Homertextkritik nachden Fragmenta des Didymos*, Leipzig ,1884.

[27] Ptolemeu, VI.15, 3.

țară binecuvântată, care dă roade de la sine, fără ca pământul să fie lucrat, ceea ce, bineînțeles, exclude Sciția cu iernile ei prelungi și friguroase. Amiannus Marcelinus, care a trăit în secolul al V-lea e.n., îi plasează în nordul Hircaniei[28], deci pe coastele Mării Baltice, iar Arrian, în *Anabasis,* relatează că *abioii* ar fi trimis soli la Alexandru cel Mare ca să lege o alianță cu el.[29] Tot așa, Curtius[30] scrie că *abioii* au devenit independenți după moartea lui Cyrus cel Mare, ceea ce ar presupune că ei ar fi trăit în zona Imperiului Persan.

Dar, chiar dacă ar fi existat un popor numit *abioi* în alte regiuni ale lumii și care au trăit cu secole sau cu peste un mileniu după scrierea *Iliadei,* important este de stabilit identitatea etnică a *abioi*-lor menționați în *Iliada,* care au trăit înainte sau în timpul războiului troian. Or, aceia nu puteau fi altceva decât traci.

Concluzia aceasta trebuie admisă despre *abioii* din *Iliada* XIII.4-6, dată fiind temeinicia informației ce o deținem de la Didymos, cum că *abioii* erau traci.

Pe de altă parte, în mileniul II și în primele secole ale mileniului I, traco-geții se găseau pe un spațiu enorm, care se întindea de la Marea Egee și până în ținuturile hiperboreice. De altfel, Vasile Pârvan scrie: „Geții au ocupat o suprafață enormă la nordul Dunării întinzându-se între Cadrilaterul Boemian și cataractele Niprului, iar la nord și nord-vest până spre bălțile Pripetului, Vistula inferioară și Oderul mijlociu. Știrile lui Ptolemeu sunt autentice; ele nu constituie dublete filologice ori deplasări de localizare cartografică; numele de popoare și de orașe

[28] Amiannus Marcelinus, XXIII.25.

[29] Arrian, *Anabasis,* IV.11.

[30] Curtius Quintus Rufus, VII.6.

citate de el corespund unor realități lingvistice trace, iar indicațiile ptolemaice despre întinderea ținuturilor traco-getice sunt puternic susținute de informațiile anterioare, primite de la Iuliu Cezar, Agrippa, Strabo și Pliniu"[31]. De altfel, Herodot scrisese: „Poporul tracilor este cel mai mare din toată omenirea, după indieni. Dacă ar fi sub o singură cârmuire sau s-ar înțelege între ei, după socotința mea, ar fi de neînvins și cel mai puternic dintre toate neamurile."[32]

Un argument important în favoarea originii trace a *abioilor* este faptul că geții au fost numiți, din timpuri mai vechi, *galaktopotai*, „băutori de lapte", după cum scrie Columella: *„ex quo nomadum getarumque plurimi galaktopotai dicuntur"* (dintre care nomazi, precum și dintre geți, mulți sunt numiți *galaktopotai* – băutori de lapte).[33] Astfel, apelația de *glaktophagoi* (=*galaktophagoi*) se referă la traci care, după cum reiese și din textul de mai sus al lui Columella, erau și ei „băutori de lapte".

Așadar, în lumina tuturor acestor argumente, trebuie să admitem că *abioii* au fost în mod sigur traci.

---

[31] Vasile Pârvan, *Getica*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982, p.278.

[32] Idem, p.278.

[33] Columella, VII.2.

Capitolul III

Enigma hiperboreenilor și traco-geții

În *Istoriile* lui Herodot, acea importantă sursă de informații despre trecutul popoarelor din antichitate, este menționat un popor straniu, format din oameni puri, cuvioși și sacri, care trimit unor temple din Grecia, prin mesageri cucernici sau fecioare neprihănite, daruri sfinte.[1] Pe acest popor Herodot îl numește neamul hiperboreenilor, iar motivul pentru care li se dă acest nume este că ei trăiesc dincolo de locurile unde bate vântul Boreas.[2] Vântul Boreas suflă asupra Greciei venind din nord, de dincolo de munții Rhipei.[3] De altfel, vântul Boreas este menționat ca fiind un vânt ce suflă dinspre nord și în *Iliada*[4]. Nordul din textul *Iliadei* nu este nordul nostru, ci este nordul în raport cu Atena sau cu orașele grecești din Ionia. Munții Rhipei, care se găsesc în nordul Greciei și dinspre care suflă vântul Boreas nu pot fi decât munții Carpați – după cum s-a afirmat uneori. Însă nici Homer

---

[1] Herodot, IV.13, 32–36.

[2] Diodor din Sicilia, II.471; cfr. şi Pliniu cel Bătrân , *Naturalia Historia*, IV.26.

[3] Pauly-Wissowa, XVII Halbband, col. 269.

[4] *Iliada* ,V.524.

şi nici Herodot nu au cunoştinţe geografice exacte cu privire la spaţiul carpato-ponto-danubian.

De fapt, Herodot menţionează anumit informaţii, conform cărora regiunea situată la nord de Istru (Dunăre) pare să fie un imens deşert[5] şi că malul stâng al acestui fluviu este ocupat de albine.[6] Din pricina albinelor nu este cu putinţă să se treacă mai departe, să se înainteze către câmpia română.[7]

Totuşi, Herodot se îndoieşte de veridicitatea acestor ştiri, pe motiv că albinele par să suporte cu greutate frigul.[8] Astfel, se observă cât de inexacte sunt cunoştinţele lui Herodot cu privire la spaţiul ponto-carpatic.

1. *Hiperboreenii la autorii greci*

Herodot afirmă că amănunte despre hiperboreeni se află în texte ale lui Hesiod şi la poeţii epigoni ai lui Homer, dar pasajele cuprinzând menţiuni referitoare la acest popor enigmatic nu au ajuns până la noi.[9] De asemenea, Hecateu din Milet ar fi scris despre hiperboreeni în secolul al VI-lea î.e.n., dar nici acest text nu ne-a parvenit. Totuşi, Diodor din Sicilia[10] rezumă cele relatate de Hecateu, afirmând că hiperboreenii se numesc astfel fiindcă locuiesc dincolo de ţinutul de unde bate vântul Boreas. Ei se închină lui Apollo, care vine să locuiască în ţinutul acela o dată la fiecare nouăsprezece ani, iar durata şederii

[5] Herodot, V.9.

[6] Herodot,V.10.

[7] Herodot,V.10.

[8] Herodot,V.10.

[9] Herodot, IV.32.

[10] Diodor din Sicilia, II.47.

sale se întinde începând cu echinocțiul de primăvară (21 martie) și până la apariția Pleiadelor (toamna).

Aici s-ar fi născut Leto, mama lui Apollo, și aici există un mare templu și un oraș consacrat acestui zeu, iar locuitorii acestui ținut îl preamăresc pe Apollo, zi de zi.

Hecateu afirmă că hiperboreenii ar locui pe o insulă care nu este mai mică decât Sicilia și este situată la miazănoapte. Este vorba, evident, despre Irlanda, mai ales că Hecateu spune că insula aceasta se află dincolo de țara celților (Marea Britanie sau Franța de azi?). Desigur, în textul lui Hecateu – pe care nu-l posedăm însă – se aflau amalgamate mai multe legende cu privire la populații nordice pioase, care îl adorau pe zeul Soarelui, identificat de greci cu Apollo, știut fiind cât este de îndrăgit Soarele de popoarele ce locuiesc în zonele friguroase din nord. Însă Herodot, vorbind despre hiperboreeni, scrie despre un popor ce ar locui în nordul Greciei și nu într-o insulă[11] și descrie drumul care face legătura dintre țara lor și Grecia, pe uscat, trecând prin ținuturile sciților.

Despre hiperboreeni scrie nu numai Hecateu din Milet, în *Genealogiile* sale, dar și Pindar[12], precum și autorul necunoscut al *Imnului către Soare* (atribuit de unii lui Alceu, sec. VII–VI î.e.n.). În poemele homerice *Iliada* și *Odiseea* hiperboreenii nu sunt menționați și vom arăta mai jos de ce.

Mult mai târziu, au scris despre hiperboreeni Apollonios din Rhodos[13], născut și educat la Alexandria, în preajma Museionului, cât și Pausanias[14].

---

[11] Herodot, IV.35.

[12] Pindar, *Olimpice*, III.33

[13] Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, IV.286.

[14] Pausanias, *Descrierea Greciei*, I.5.7; V.7.8.

În continuare, hiperboreenii sunt de găsit în scrierile lui Hellanikos (fragmentul 96), la Strabon şi la scriitorul creştin Clement din Alexandria, din secolul II – III e.n., care a folosit informaţii din celebra Bibliotecă de la Alexandria.[15]

2. Hiperboreenii în opera lui Herodot

Herodot relatează călătoria făcută de un poet epic grec, inspirat de zeul Apollo şi purtând numele de Aristeas, în ţara hiperboreenilor, după care, un timp foarte îndelungat (mai multe secole), a trăit apărând concetăţenilor săi la mari intervale. Vorbind despre hiperboreeni, Herodot îi deosebeşte pe aceştia de sciţi, socotindu-i că sunt un cu totul alt popor[16], care nu au nimic în comun cu primii, şi care sunt diferiţi şi de alte popoare nordice cum ar fi, de exemplu, agrippeenii, oameni socotiţi sacri[17], care nu posedă arme de luptă şi caută să îi împace întotdeauna pe vecinii lor, dar care nu au niciun fir de păr pe cap, fiind cu toţii, bărbaţi şi femei, lipsiţi de podoaba capilară (desigur, aceştia îşi rădeau părul capului). Tot în nord locuiesc şi issedonii[18], consideraţi oameni drepţi, unde femeile au aceeaşi autoritate ca bărbaţii.

Mai spre nord, în munţi, ar locui oameni cu picioare de capră şi dincolo de munţi oameni care dorm şase luni din an (probabil iarna se închideau în colibe bine izolate de frig, obicei păstrat în unele regiuni nordice până în secolul al XIX-lea). În fine, dincolo de aceste ţinuturi, ar

---

[15] Clement din Alexandria, *Stromatae,*13.

[16] Herodot, IV.32.

[17] Herodot , IV.23.

[18] Herodot , IV.26.

locui un alt popor fabulos, arimaspii, care n-ar avea decât un singur ochi, deci ar fi similari ciclopilor.[19]

Poetul grec Aristeas, de care pomenește Herodot, era fiul lui Caystrobios și era originar din insula Proconessos, situată lângă Propontida. El călătorește la popoarele menționate anterior și dobândește facultăți miraculoase, fiind călăuzit de zeul Apollo. Aristeias scrie o operă în versuri despre popoarele nordice, pe care le-a cunoscut, și își intitulează această scriere *Arimaspeia*.

Un alt hiperboreean duce o existență tot atât de fantastică, după spusele lui Herodot, și acesta este Abaris care, purtat de o săgeată, face ocolul pământului.[20] Însă legendele cu privire la hiperboreeni sunt cunoscute sub forme diferite printre acoliții templului din Delos și al celui din Delphi.

În templul din Delos se povestesc multe cu privire la hiperboreeni și la viața lor minunată și, în primul rând, se afirmă că se aduc din ținutul hiperboreenilor daruri sacre învelite în paie de secară, care se predau mai întâi sciților iar ulterior, din mână în mână, ajung la templul din Delos, din insula Tenos, în Marea Egee. Ofrandele trimise ajung la acest templu, dar însoțitoarele acestor daruri, ca și bărbații care vin cu ele, nu se mai întorc în țara lor, ci rămân la Delos unde mor și unde sunt înmormântați.

3. *Hiperboreenii în legendele de la Delphi*

Preoții din Delphi afirmă că celebrul lor oracol a fost întemeiat de hiperboreeni, un hiperboreean pe nume Olan fiind cel dintâi care a pronunțat oracole în numele

[19] Herodot, IV.27.

[20] Herodot, IV.36.

zeului Apollo.[21] De altfel, Apollo – după cum am văzut – venea să locuiască în ținutul hiperboreenilor o dată la nouăsprezece ani. Apollo își desfășura călătoria sa într-un car tras de lebede albe.

Nimeni nu putea afla calea către țara hiperboreenilor – se afirma la Delphi – și acolo nu se ajungea nici pe apă, nici pe uscat, doar eroii și cei îndrăgostiți putând ajunge acolo. Se afirmă că la Delphi hiperboreenii trăiau o mie de ani, veșnic tineri, fericiți și veseli, necunoscând nici oboseala, nici boala și nici bătrânețea. Cu toții cântau și dansau în cinstea zeului Soarelui, Apollo. Ei toți erau vegetarieni stricți, neatingându-se de carne. De asemenea, erau iubitori de pace, drepți și oameni cumsecade. Îi făceau lui Apollo sacrificii de măgari. De altfel, acești hiperboreeni posedau toate virtuțile[22] și erau nespus de drepți. Vegetarianismul lor absolut este confirmat și de scriitorii creștini și de cei neoplatonici.[23] În plus, hiperboreenii sunt foarte cucernici și primitori de oaspeți.[24]

4. Vârsta de aur și hiperboreenii

Pare evident că cele relatate despre hiperboreeni sunt fabule imposibil de crezut și că ele reprezintă substanța unui mit, înrudit îndeaproape cu miturile grecești despre vârsta de aur, sau cu cele referitoare la câmpiile Elizee sau la Insulele Prea-fericiților[25]. Hiperboreenii, care trăiau în

---

[21] Pausanias, *Descrierea Greciei*, X.5.

[22] Clement din Alexandria, *Stromatae*, 325.3, Iulian Apostatul, 347.8; Pomponius Mela, III.37.

[23] Clement din Alexandria, *Stromatae*, 131, Porfir, *De abstinentia*, II.19.

[24] Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, IV.89.

[25] Lileta Stoianovici-Donat, *Mitul vârstei de aur în literatura greacă*, Craiova, 1981, p.117 şi 122.

lumea paradisiacă a fericirii veşnice, erau dotaţi cu numeroase facultăţi supranaturale, trăind o mie de ani. Nu trebuie să uităm faptul că de multe ori miturile se grefează pe realităţi istorice incontestabile.[26] De aceea, trebuie să admitem că mitului hiperboreenilor i-au corespuns realităţi istorice pe care trebuie să le căutăm pentru a descifra acest mit. În vederea acestui scop, vom încerca să căutăm mai întâi să determinăm locurile în care ar fi trăit hiperboreenii, în care s-ar fi putut găsi ei în lumea antică.

Cei vechi au încercat să localizeze ţara hiperboreenilor în numeroase regiuni din lume şi au crezut că ea s-ar fi aflat în insula Thule (probabil Irlanda actuală), într-o insulă din Oceanul Indian, situată în apropiere de coastele Indiei, într-o insulă din Oceanul Atlantic, într-una din insulele Canare, în insula Madeira, în una din insulele Capului Verde. Alteori hiperboreenii au fost localizaţi în insula Panchaia, de lângă coastele Arabiei Fericite, în Marea Roşie, în insula lui Evhemeros, dincolo de munţii Himalaya etc.[27]

Dar Herodot scrie că, în conformitate cu ceea ce spun legendele, hiperboreenii locuiau într-o regiune din nordul Greciei şi, de asemenea, el descrie drumul pe care îl făceau darurile trimise de ei prin ţările sciţilor şi prin Grecia.

Astfel că trebuie să considerăm drept hiperboreeni pe cei despre care se afirma că locuiau în nordul Greciei, dincolo de vântul Boreas, chiar dacă apelaţia „hiperboreean" are sensul de „nordic", în opoziţie cu „sudic"[28], iar nordice

---

[26] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1962, p. 137 sq.; şi Octavian Cheţan, Radu Sommer, *Dicţionar de filosofie*, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p.463, articolul „Mit şi Mitologie".

[27] Lileta Stoianovici-Donat, *Mitul vârstei de aur în literatura greacă*, Craiova, 1981, p. 219 şi 226.

[28] Herodot, IV.36.

erau multe seminţii care, mai târziu, au fost considerate drept hiperboreeni datorită aşezării lor în regiunile septentrionale. De altfel, în *Iliada*[29], citim că vântul Boreas îşi are sălaşul în Tracia. Aşadar, trebuie să considerăm că hiperboreenii sunt cei ce locuiesc dincolo şi mai sus de Tracia, în jurul Troiei, căci aceasta este Tracia despre care vorbeşte *Iliada*.

5. *Etimologii ale etnonimului „hiperboreean"*

Au fost propuse mai multe etimologii pentru apelaţia „hiperboreean". Cei din vechime afirmau că hiperboreenii sunt oameni ce locuiau dincolo de vântul Boreas, dincolo de munţii Rhipei, într-o ţară cu un climat blând şi cald.[30] Cum în nordul Greciei nu exista nicio ţară cu un astfel de climat, trebuie să inferăm că acest climat blând este corolarul poetic al vieţii fericite ce se atribuie hiperboreenilor, care nu ar fi putut trăi într-o fericire deplină dacă ar fi locuit o ţară rece, plină de zăpezi şi viscol, ca în ţinuturile nordice ale Europei.

O altă etimologie antică susţinea că hiperboreenii sunt „cei ce depăşesc hotarele vieţii umane", deci un popor de longevivi, care cunoşteau „tinereţea fără bătrâneţe şi viaţa fără de moarte". În fine, o altă etimologie antică afirmă existenţa unui erou eponim, Hyperboreias, care ar fi dat numele său acestei seminţii, însă e greu să acceptăm această opinie, puţin probabilă.

Etimologiile moderne sunt şi ele discutabile. Astfel, s-a derivat apelaţia de *hiperboreas* – „hiperboreean" din substantivul grec *oros* – „limită", „hotar", care, iniţial, s-ar

[29] *Iliada*, IX.5.

[30] Herodot, IV.36; Pausanias, *Descrierea Greciei*, X.7.7.

fi scris cu un digamma, ceea ce ar fi dat mai târziu *boreas*, fapt care nu este nici exact și nici măcar plauzibil. Alți autori moderni au încercat să derive *hyperboreos* de la o rădăcină indo-europeană ce ar fi avut sensul de „munte", „pădure", la fel cum, în slavă, termenul *gora* – „munte" a căpătat mai târziu sensul de „sus", „nordic" (cf. sanskrit *giri* – „munte stâncos"). De fapt, Titus Livius[31] menționează existența, la traci, a unui munte Bora și s-a arătat, de către W. Schröder, că Boreas ar putea fi vântul ce bate dinspre acest munte. În această situație, hiperboreenii ar fi aceia care locuiesc în zona acestui munte.

În fine, s-a încercat să se derive termenii *hiperborees* sau *hyperborai* – „hiperboreean" din numele celor ce însoțeau darurile sacre trimise în Grecia de către hiperboreeni, adică din numele de *perferoes*, care le era dat acestor persoane. Aceste ipoteze moderne sunt greu de susținut și cel mai probabil este că denumirea hiperboreenilor trebuie pusă în legătură cu originea lor nordică, de dincolo de ținutul din care bate vântul Boreas, care conform Iliadei[32], bate dinspre Tracia, adică dinspre ținutul din jurul Troiei ce reprezintă Tracia homerică.

6. *Hiperboreenii și tracii*

Deși nu putem stabili cu exactitate identitatea etnică a hiperboreenilor, putem totuși să cunoaștem o serie de date care ne indică relații apropiate între traci și hiperboreeni.

Într-adevăr, ca și tracii, hiperboreenii locuiau la nord de Grecia.[33] Ca și tracii, ei aduceau în cinstea zeului Apollo

[31] Titus Livius, XVI.29.8.

[32] *Iliada*, IX.5.

[33] Solomon Reinach, în: *Revue d'Archéologie*, XIX, 1912, p.400.

jertfe de măgari.[34] Tracia era patria Boreadelor, adică a fiicelor zeului vântului Boreas[35], iar Herodot crede că *ira*, darurile sacre trimise de hiperboreeni în Grecia, erau simboluri trace. De fapt, pe baza scrierilor lui I. Müller[36], s-a admis ideea că hiperboreenii au adus în religia greacă credințe și rituri ale tracilor.

De altfel, savantul bulgar Kozarov a arătat de mult[37] că *Getai athanatizontes* – "geții care fac (pe oameni) nemuritori" trebuie puși în relație cu hiperboreenii și cu Zalmoxis.[38] Pe de altă parte – și lucrul acesta trebuie subliniat – hiperboreenii au fost identificați cu misterioșii *abioi* încă din antichitate.[39] În ceea ce-i privește pe *abioi*, după cum am arătat anterior, ei erau traco-geți. De altfel, numeroși autori antici și moderni i-au situat pe hiperboreeni chiar în Tracia.[40]

Originea tracă a hiperboreenilor este afirmată în Pauly-Wissowa[41]. De asemenea, este afirmată și de M. Ebert[42], de Macurdy (*Troy and Paonia*), de Cook (*Zeus*, II, 452) și de Bayet (*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, XXXIX, p.263).[43]

---

[34] Pindar, *Pythica*, X.33.

[35] Pauly-Wissowa, XVII Halbband, col. 268.

[36] I.272 (citat în Pauly-Wissowa, XVII Halbland, col. 268).

[37] *Klio*, XII, p. 357.

[38] Pauly-Wissowa, XVII Halbband, col. 268.

[39] Idem, col. 274.

[40] Idem, XVII Halbband, col. 277.

[41] Pauly-Wissowa, IX Band, col.258 şi în VI Band, col.500. Cfr. subcapitolul: *Die Religion der Thraker*.

[42] M. Ebert (ed.), *Reallexikon der Vorgeschichte*, Band XIII, Berlin, 1929, p. 293.

[43] Citați în Pauly-Wissowa, VI Band, col. 500.

7. Hiperboreenii, realitate istorică sau mit fabulos?

Existența istorică a hiperboreenilor a fost contestată de Herodot însuși care scrie: „Sciții și celelalte popoare din aceste părți nu spun un cuvânt despre hiperboreeni, doar issedonii poate (vorbesc despre ei). Și încă – pe câte cred – nici chiar aceștia nu vorbesc deloc de ei, căci, dacă i-ar pomeni, sciții ar repeta spusele lor ca fel ca și pentru arimaspi"[44]. Așadar, Herodot pare să creadă în caracterul mitologic al hiperboreenilor, considerând că existența lor ține de o legendă fabuloasă. Tot Herodot mai scrie: „Dacă este adevărat că există hiperboreeni (i.e. oamenii din extremul nord), atunci ar trebui să existe și hipernotieni (i.e. oameni din extremul sud). Râd când văd pe cei ce descriu înconjurul pământului (și sunt mulți din aceștia) că fac aceasta fără să se bizuie pe observații inteligente".[45] Putem trage concluzia că părintele istoriei neagă existența reală a hiperboreenilor, fiindcă în călătoriile sale nu i-a găsit nicăieri și nici n-a auzit relatări obiective despre ei.

Tot ce pot povesti anticii și tot ce știu ei despre hiperboreeni nu sunt, în fond, decât dezvoltări ale unor legende cu privire la ei, povestite în templele din Delos și Delphi. Legenda care circula la Delphi cu privire la hiperboreeni se situează printre miturile traco-elenice cu privire la soarta sufletului după moarte și ascensiunea sa în paradisul lui Apollo. La Delos, legendele despre hiperboreeni sunt axate pe o procesiune agrară. Dar amândouă miturile cu privire la hiperboreeni presupun relații ale acestora cu tracii și cu cultura lor spirituală.[46]

---

[44] Herodot, IV.32.

[45] Herodot, IV.36.

[46] Pauly-Wissowa, XVII Halbband, col. 277.

8. *Geneza mitului hiperboreenilor*

Trebuie cercetat care ar putea fi substratul istoric din care a luat naştere mitul hiperboreeniilor, deoarece au existat în nordul Greciei, în mod sigur, populaţii care posedau unele din trăsăturile ce se atribuie hiperboreenilor sau, cel puţin, populaţii în sânul cărora existau grupări de *homines religiosi* sau de preoţi ce vieţuiau în chip destul de similar oamenilor despre care se vorbeşte în acest mit, desigur fără toate atributele miraculoase şi fantastice ale hiperboreenilor.

Trebuie să repetăm că încă din antichitate s-a afirmat fie că hiperboreenii au fost traci (după cum am arătat), fie că hiperboreenii au avut relaţii strânse cu tracii. Pe de altă parte, unii autori antici[47] i-au identificat pe hiperboreeni cu *abioii* din *Iliada*, deoarece Herodot nu menţionează pe *abioi* în opera sa, iar în locul lor – adică în nordul Greciei şi dincolo de misienii care locuiau pe malurile Dunării –, în *Istoriile* lui Herodot, îi găsim pe hiperboreeni, aceştia locuind mai sus de vântul Boreas ce sufla dinspre Dunăre înspre sud. Apoi, atât apelaţia de *abioi* cât şi cea de *hiperboreeni* nu sunt etnonime propriu zise. În plus, există şi mari similitudini între *abioi* şi *hiperboreeni*, care sunt la fel de cucernici şi de drepţi, vegetarieni şi paşnici.[48]

În ceea ce-i priveşte pe *abioi*, încă din antichitate ei erau consideraţi ca traci, deşi Strabon[49] afirmă că erau sciţi. Am arătat însă că această identificare nu poate fi corectă, întrucât sciţii nu au sosit în Europa decât cu 100 sau chiar cu 200 de ani după ce *Iliada* a căpătat redacta-

[47] *Iliada*, XIII.4–6.

[48] Pauly – Wissowa, XVII Halbband, col. 274.

[49] Strabon, VII.III.2.

rea sa definitivă și cu 500 – 600 ani după războiul Troiei, pe care îl descrie *Iliada* și în contextual căruia sunt menționați *abioii*. Însă argumentul cel mai puternic pare a fi faptul că *abioii* sunt numiți în *Iliada* XIII.4-6 „cei mai drepți dintre oameni", pe când sciții sunt prezentați de Herodot drept modele de sălbăticie, cruzime și barbarie. Astfel, sciții crapă ochii tuturor prizonierilor de război pentru a-i împiedica să fugă[50], ucid, ca jertfă adusă zeilor, pe prinșii de război[51], beau sângele dușmanilor uciși[52], jupoaie de piele pe dușmani și tăbăcesc această piele, pe care o folosesc apoi ca șei pentru caii lor.[53] Alții jupoaie pielea dușmanilor și o îmbracă ca pe un veșmânt.[54] Din țeasta dușmanilor fac vase din care beau vin la ospețe[55], iar unele din aceste țeste sunt ale unor cunoscuți ai lor, cu care au avut o ceartă și pe care i-au ucis.[56] Prezicătorii care nu reușesc să ghicească exact viitorul sunt uciși, nu numai ei, ci și soțiile și copiii lor.[57] Odată cu căpeteniile lor, ei îngroapă și pe mulți dintre slujitorii lor în mormânt.[58]

În ceea ce privește sursa antică ce afirmă că *abioii* erau traci, aceasta are ca autor pe unul dintre cei mai cunoscuți comentatori ai lui Homer, Didymos. Acesta era bibliotecar al Bibliotecii din Alexandria și a fost autorul cel mai pro-

[50] Herodot, IV.2.

[51] Herodot, IV.62.

[52] Herodot, IV.63.

[53] Herodot, IV.64.

[54] Herodot, IV.64.

[55] Herodot, IV.65.

[56] Herodot, IV.65.

[57] Herodot, IV.69.

[58] Herodot, IV.71.

lific din antichitatea greacă, după Aristotel, fiind creditat cu peste 3000 de cărți. Despre Dydimos, Stephanos din Bizanț scrie că el a afirmat apartenența la neamul tracilor a acestor enigmatici *abioi*.

Dar, după cum am arătat cu altă ocazie[59], pentru a ajunge „cei mai drepți dintre oameni", *abioii* traci au fost desigur educați vreme de mai multe generații în spiritul unei morale exigente și a unor norme de conduită rigidă de către un reformator religios pe care trebuie să-l identificăm cu Zalmoxis, indiferent cine a fost personajul căruia i s-a atribuit acest nume și care poate că a luat numele zeului pe care îl reprezenta.

Fără îndoială, în cadrul societății trace, nu toți urmau cu strictețe învățămintele lui Zalmoxis, ci numai cei inițiați în misteriile lui și, desigur, preoții ca și toți *homines religiosi*. Însă toți tracii adoptau o atitudine de cucernicie și respect față de normele de conduită morală statornicite de Zalmoxis.

Învățăturile lui Zalmoxis s-au răspândit la mai multe seminții trace, chiar și la unele situate la sud de Dunăre, cum erau misienii, care și ei erau vegetarieni, pașnici și căutau să trăiască o viață virtuoasă.[60] După cum se poate observa cu multă ușurință, există un număr de trăsături comune ce sunt de găsit la *abioi*, la blajini și la hiperboreeni, iar acestea sunt următoarele: 1. Sunt oameni foarte virtuoși; 2. Nu se căsătoresc sau încheie căsătorii temporare sau de un tip special; 3. Postesc mereu, oprindu-se de la alimentația cu carne, ceea ce, pentru oamenii din antichitate, însemna și neparticiparea la sacrificii și la mesele

[59] Constantin Daniel, „Misterele traco-elenice și misterele lui Zalmoxis", în *Luceafărul*, 9 februarie, 16 februarie, 23 februarie, 1985.

[60] Strabon, VII.III.2.

ritualice ce urmau acestora. 4. Sunt pașnici și nu iau parte la lupte și la războaie. 5. Trăiesc în fericire. 6. Locuiesc la nord de Grecia, dincolo de Dunăre, în spațiul carpato ponto-danubian. 7. Sunt foarte evlavioși, fiind toți *homines religiosi.*

Totuși civilizația care a luat naștere la *abioi*, la misieni și, desigur, la traco-daci, păstrează unele trăsături ale societăților umane din epoca comunei primitive iar aceste trăsături se regăsesc mult amplificate în mitul hiperboreenilor, ce s-a constituit pe baza substratului istoric al societății *abioi*-lor traci și a celei a discipolilor lui Zalmoxis.

9. *Difuziunea mitului hiperboreenilor*

Mitul comunității paradisiace a hiperboreenilor, conform căruia exista o țară caldă și prosperă, unde se trăia tinerețea fără bătrânețe și viața fără de moarte, în care toți oamenii erau fericiți și își petreceau timpul cântând și dansând, s-a răspândit în lumea grecilor antici probabil în secolul al VII-lea î.e.n. În acea vreme, societatea greacă trecea prin mari frământări provocate de suprapopulare, de contradicțiile sociale și de luptele politice din interiorul diferitelor state-cetăți. În secolul al VII-lea începe – ca expresie a acestor lupte și frământări interne – perioada marii colonizări grecești, pe parcursul căreia o parte din locuitorii unui stat-cetate, de obicei tinerii, pleacă să întemeieze colonii îndepărtate, unde să-și afle o viață mai fericită. Mitul hiperboreenilor vine astfel să dea nădejde coloniștilor greci plecați în căutarea unei țări a fericirii. În acest sens, A. F. Losev afirmă: „Dar, apariția în mit a noțiunilor de pace și de dreptate desăvârșite presupune nu numai un stadiu superior de evoluție intelectuală, ci și o formație socială în care aceste două condiții să fi repre-

zentat nucleul fericirii maxime. Or, se ştie că orânduirea în care lumea veche a dorit cu cea mai mare intensitate dreptatea şi pacea, a fost aceea în care nedreptatea, oficializată prin împărţirea în clase, constituia temelia însăşi a societăţii, iar războiul, cel mai avantajos mijloc de înavuţire a claselor dominante".[61]

În ceea ce priveşte asocierea, la greci, a mitului hiperboreenilor cu legenda zeului Soarelui, Apollo, se ştie că întotdeauna acest zeu a reprezentat divinitatea care, asemenea Soarelui, străluceşte în chip egal peste toţi, săraci sau bogaţi, tineri sau bătrâni, nobili sau sclavi. De aceea, Soarele, personificat prin zeul său, este luat ca simbol universal al egalităţii oamenilor de pretutindeni în faţa soartei, a vieţii şi a zeilor. Astfel apare Soarele în religia Egiptului antic[62], dar şi în scrierile gnosticilor creştini din secolele III – IV e.n.[63]

Astfel, mitul hiperboreenilor, ca şi alte mituri greceşti referitoare la societăţi utopice, precum mitul vârstei de aur, au apărut ca un refugiu din faţa realităţii unei vieţi aspre, provocate de exploatarea din societatea greacă, structurată fie pe sistemul orânduirii tribale fie pe cel al orânduirii sclavagiste. Aceste mituri reprezentau o consolare imaginară în lumea fantastică a utopiei şi o proiectare în domeniul real a unor himere reflectând aspiraţia către o viaţă mai dreaptă, mai bună şi mai umană a celor oprimaţi în cadrul societăţii sclavagiste sau a celei tributale.

---

[61] Lileta Stoianovici – Donat , *Mitul vârstei de aur în literatura greacă*, Craiova, 1981, p.121.

[62] Cfr. Constantin Daniel, *Civilizaţia Egiptului antic*, Bucureşti, 1976, p.240; a se vedea şi „Marele imn către Aton" în I. Acsan şi Ion Larian-Postolache, *Poezia Egiptului antic*, Bucureşti, 1974, p.49.

[63] Constantin Daniel, „Sur 1'origine et la provenance des papyrus gnostiques coptes de Nag-Hammadi", în *Studia et Acta Orientalia*, (III), 1960, p. 26 sq.

Astfel a luat naștere, în lumea greacă, mitul hiperboreenilor care era totuși întemeiat pe existența reală a unei societăți în care diviziunea în clase sociale nu se produsese încă și unde structura socială era apropiată de cea a comunei primitive, societatea *abioi*-lor traco-geți.

Pe de altă parte, trebuie să observăm, ca origine a acestui mit, întrepătrunderea profundă a spiritualității grecești cu cea a tracilor și rolul considerabil pe care tracii l-au jucat în edificarea ideilor religioase (dar și a culturii spirituale, în general) ale grecilor antici, fiindcă templele de la Delphi și de la Delos reprezintă marele centre de unde a iradiat viziunea greacă asupra lumii. Aceste temple, oracolele lor, zeii lor, eroii lor sunt, în mare parte, creații spirituale ale tracilor.

Desigur simbioza traco-elenică este manifestată în misterii, după cum am putut arăta cu altă ocazie[64], dar ea se vădește și în religiile oficiale ale polisurilor grecești, așa cum se poate constata din miturile vehiculate la Delos și la Delphi. Din aceste motive, este atât de necesar ca studiul temeinic al limbii grecești vechi, al mitologiei elene și, în general, al culturii spirituale a grecilor vechi, să fie bine asimilate înainte de a se întreprinde orice cercetare serioasă de tracologie.

[64] Constantin Daniel, „Misterele traco – elenice și misterele lui Zalmoxis", *Luceafărul*, 9 februarie, 16 februarie și 23 februarie 1985.

Capitolul IV

Mitul blajinilor la români și hiperboreenii

În acord cu o anumită clasificare a basmelor, basmele miraculoase (*wundermärchen*) sunt cele mai numeroase și mai însemnate. Totuși, miraculosul din basme are alt sens decât cel din legende sau din mituri. De fapt, în basme, elementul miraculos constituie partea esențială, fără de care nu poate fi conceput un basm. În schimb, în legende și în mituri, miraculosul poate lipsi și, pe de altă parte, în acestea, tot ceea ce este miraculos constituie, după cum s-a afirmat, o a doua realitate, care creează o intensă mirare. Dimpotrivă, în basme, „minunea este relatată ca și cum s-ar înțelege de la sine"[1] și nu ar constitui nimic extraordinar, ci face parte din lumea implicită a oricărui basm, în care ne așteptăm să ne întâlnim la tot pasul cu miracole. În basme, realul și irealul se întrepătrund și alternează cu ușurință. Deosebirea dintre mit și basm constă, se pare, din faptul că miturile vor să fie crezute, pe când basmele vor să amuze. Totodată însă, basmul a fost văzut ca expresie a setei după dreptate, a *etosului*, deci a dorinței de a crede în biruința binelui moral în fața răului.

---

[1] Max Lüthi, *Das Märchen*, Stuttgart, 1962, p.8.

De asemenea, s-a putut afirma că, în timp ce mitul are drept personaje semizei sau zei, basmul l-ar avea în centru pe om. Pe de altă parte, s-a pus în evidență discrepanța majoră dintre gravitatea și lipsa de umor a mitului și caracterul ludic, de joc, de glumă, al basmului. Mulți autori care au studiat relațiile dintre basme și mituri au ajuns la concluzia că basmul reprezintă o fază ultimă, anterioară dispariției, pe care o ia mitul.

Însă ceea ce este esențial și ce trebuie accentuat e faptul că basmele oglindesc viața socială, fie în mod direct, fie indirect, simbolic. Există și mituri în care realitatea socială este reprezentată simbolic. Atât în basme cât și în mituri se constată aspirația către o lume mai dreaptă, mai bună, mai miloasă și mai lipsită de lăcomie, de materialism.

De aceea, deosebirea dintre basm și mit este uneori puțin marcată. Tot astfel se prezintă lucrurile și în cazul mitului blajinilor care este, în același timp, și un basm străvechi.

I. *Mitul blajinilor la români*

După credințele populare române, răspândite în toate provinciile românești, blajinii ar fi niște ființe semidivine, bune la inimă, milostive, blânde, cuminți, binefăcătoare, fără păcate, foarte pașnice, întru-totul drepte înaintea lui Dumnezeu, nespus de credincioase, trăind departe de lume și ducând o viață de pustnici.[2]

Cu toate acestea, blajinii se căsătoresc și se întâlnesc cu nevestele lor o dată pe an, timp de treizeci de zile. Inițial, copiii lor sunt crescuți de neveste. Mai târziu, fiicele blajinilor sunt crescute de mamele lor iar băieții, de îndată

[2] I.A. Candrea, *Dicționarul Limbii Române*, Ed. Academiei Române, București, 1931, *subvoce*.

ce au învățat să meargă și să mănânce singuri, de tații lor. Blajinii ar avea presimțirea morții și s-ar pregăti singuri de moarte, îmbrăcându-se în veșminte de moarte, întocmai ca sihaștrii creștini. Li se face atunci o slujbă de îngropăciune, iar soțiile lor îi întovărășesc până la groapă, unde blajinii se aruncă singuri și se lasă acoperiți de pământ.

Blajinii ar locui lângă apele cele mari, în care se varsă toate râurile, într-un mare pustiu situat lângă mare sau dincolo de mare, într-un ostrov îndepărtat.[3] După o altă tradiție, mai răspândită chiar, blajinii locuiesc înspre părțile Apei Sâmbetei, la capătul pământului, și nimeni nu poate ajunge până la ei, nici pe uscat și nici pe apă.

Ei sunt mici de statură, aproape ca niște pitici, însă Dumnezeu i-a așezat în lume alături de uriași, alături de niște ființe mai pricepute. Fiind mici, scunzi și mărunți, pentru a scoate pâinea, este nevoie ca nouă dintre ei să lucreze la un singur cuptor de pâine. Deși foarte cucernici, blânzi și pașnici, ei nu erau prea învățați și nici peste măsură de deștepți. De aceea, adesea uitau de venirea Paștelui și trebuiau înștiințați despre sosirea acestei sărbători. Așa se face că ei întârziau cu celebrarea Paștelui, Paștele lor fiind sărbătorit, după credințele românilor, de cele mai multe ori în ziua de luni de după duminica Tomei, adică la o săptămână după Paștele celorlalți creștini. După cum relatează Mihail Sadoveanu, în romanul său, *Paștele blajinilor*[4], aceștia erau înștiințați în felul următor de sosirea Paștelui: fetițele erau trimise să dea drumul, pe pâraie și pe râuri, cojilor de ouă roșii sau cojilor ouălelor folosite la facerea cozonacilor de Paști, spre a se

[3] Adrian Şuştea, „Les Rohmans et les Pâques des Rohmans", în *Ethnologica*, 1983, p. 144 sq.

[4] Mihail Sadoveanu, *Paştele Blajinilor*, Bucureşti, 1935, p. 162-163.

duce către Țara Blajinilor. În felul acesta, blajinii află că a sosit Paștele și se socot dezlegați de obligația de a posti. Aceasta înseamnă că ei ajung să postească cu o săptămână mai mult decât ceilalți oameni.

Pe baza răspunsurilor trimise între 1893–1894 de mai mult de 1100 de sate românești la chestionarele lui Nicolae Densușianu, Adrian Fochi regăsește toate aceste credințe și le publică într-o monografie apărută în 1976.[5]

De fapt, legendele cu privire la blajini și la lumea unde aceștia viețuiesc în chip tainic au cunoscut o foarte largă răspândire în lumea românească. În toate satele românești se prăznuiește Paștele Blajinilor, sărbătoare consacrată pomenirii morților și acestor ființe semidivine.

În ziua aceea, de obicei lunea de după duminica Tomei, dar și în sâmbăta dinaintea ei, iar apoi în toată săptămâna ce urma, se făceau slujbe de pomenire la cimitire, când se citea pomelnicul morților fiecărei familii, se slujeau parastase, se aprindeau lumânări la mormintele morților și li se făceau pomeni.[6]

Blajinii au luat parte la „întemeierea lumii", căci stâlpii pe care stă lumea au fost făcuți din pietre scumpe aduse din țara blajinilor.[7] Ba chiar, stâlpii cerului sunt susținuți de blajini și aceștia au ajutat și la așezarea lor. Blajinii poartă de grijă morților, de aceea ziua lor este zi de pomenire a morților. De asemenea, blajinii buni, miloși, cucernici, se roagă pentru sănătatea oamenilor și pentru rodnicia ogoarelor; de aceea ei sunt sărbătoriți cu multă pietate în

---

[5] Adrian Fochi, *Datini și eresii populare de la sfârșitul veacului al XIX-lea*, București, 1976, p.31-34.

[6] Idem, p.32.

[7] Adrian Șuștea, „Les Rohmans et les Pâques des Rohmans", în *Ethnologica*, 1983, p. 144.

toate regiunile locuite de români, li se fac slujbe, li se aprind lumânări și li se aduc prinoase și pomeni. Astfel, blajinii au devenit ființe asemănătoare sfinților bisericii ortodoxe și îngerilor lui Dumnezeu.

În ceea ce privește numele lor, blajinii mai sunt numiți și „albii", poate fiindcă se înveșmântau în alb, ca toți *homines religiosi* din antichitate (egipteni, esenieni, fenicieni etc.), sau poate fiindcă albul era culoarea purității și a castității care trebuiau să îl caracterizeze pe cel cucernic și credincios. Pe de altă parte, în miturile rusești, „Țara Apelor Albe" era țara fericită pe care o căutau acei *straniki* (pribegi), peregrinând prin Rusia şi prin Siberia în secolul al XIX-lea, țara oamenilor curați, cuvioși și fără de păcate.

În nordul Moldovei, blajinii sunt numiți „urici", dar o apelație mult mai frecventă este acea de „rohmani".[8]

Denumirea de „blajin", care, în limba română, are înțelesul de „pașnic", „blând" ar putea deriva de la termenul paleo-slav *blažen* – „fericit", care este un participiu perfect pasiv și care poate fi pus în relație cu avesticul *berejajeiti* – „sărbătorit" sau cu avesticul *berechta*, adjectiv având sensul de „iubit", „îndrăgit", „drag", „binevenit".[9] Însă, întrucât limba traco-getică era o limbă satem, ca și paleo-slava, o limbă apropiată de limbile baltice, este dificil de afirmat că românescul „blajin" derivă din paleo-slavul *blažen*, întrucât diferența de sens este totuși destul de semnificativă.

Alteori, s-a afirmat că termenul „blajin" ar fi intrat în limba română din paleo-slavă, prin intermediul termenul

---

[8] Andrei Oișteanu, „Rohmans – Brahmans. Le voyage d'un motif à travers l'espace et le temps", în *Ethnologica*, 1983, p. 138 sq.

[9] Constantin Daniel, „De l'origine thraco-gète du mythe des Hyperboréens", în *Ethnologica*, 1983, p. 153 sq.

rahman.[10] O ipoteză susținută în 1894 de R. Fr. Kaindl și apoi de Lazăr Săineanu explică termenul *rahman* pe baza termenului arab *rachman* – „fericit", „blând", pe când Theodor Speranția și E. Niculiță-Voronca cred că etimologia acestei apelații trebuie pusă în relație cu termenii „român" sau „roman". În fine, s-a susținut încă din 1842, de către Ign. Joh. Hanusch că *rahman* derivă din *brahman*, etimologie admisă și de N. Cartojan și de Vasile Bogrea. De asemenea, această ipoteză a fost apărată, cu numeroase argumente, de către Andrei Oișteanu.[11]

În excepționala sa expunere asupra mitologiei române, prof. Romulus Vulcănescu[12] prezintă elementele mitice fundamentale pe baza cărora a luat naștere legenda blajinilor la români. În acest sens, el afirmă: „Cum am constatat până în prezent, creația mitică a oamenilor a fost experimentată în patru timpi mitici, prin patru spițe umane: căpcăunii, uriașii, oamenii propriu ziși și uricii. Prima speță antropologică, cea a căpcăunilor, a fost distrusă printr-o antropomahie ce a avut loc între căpcăuni și uriași: ultimii au fost creați anume pentru a-i distruge pe primii. Așa se explică cum căpcăunii, făpturi aproape antropomorfe, monstruoase, bestiale, antropofage și imbecile au fost distruși de fărtați cu ajutorul noilor făpturi create de ei, uriașii. După ce au distrus pe căpcăuni, uriașii, care erau mai blânzi, au trăit liniștiți pe pământ. Speța lor nu era prea numeroasă din cauza spațiului redus pe care trăiau și din care își puteau procura hrana. Ei au umplut lumea și au început să

[10] Cfr. Andrei Oișteanu, „Rohmans – Brahmans. Le voyage d'un motif à travers l'espace et le temps", în *Ethnologica*, 1983., p. 139-141.

[11] Idem, p. 140.

[12] Romulus Vulcănescu, *Mitologie Română*, Editura Academiei, București, 1985, p.26.

construiască cetăți pe pământ. Devenind conștienți de puterea lor, s-au înrăit treptat și, în cele din urmă, s-au răzvrătit împotriva fărtaților (=zeilor), creatorii lor, socotind că astfel vor putea deveni la rândul lor cosmocrați.

Fărtații au dus de data aceasta o luptă grea cu uriașii, luptă care ar fi putut să le fie fatală dacă nu s-ar fi unit între ei și nu i-ar fi creat pe oamenii propriu-ziși și pe urici ca să-i ajute.

Uriașii au prins cerul de toartele lui și l-au clătinat amarnic, ca să-l răstoarne cu astrele și cu locuința Fărtatului, pe pământ. Cerul a fost numai zgâlțâit, pentru că se sprijinea în centrul lui pe arborele cosmic, în coroana căruia își avea sălașul Fărtatul și în rădăcinile căruia sălășluia Nefărtatul...

În gigantomahie, adică lupta fărtaților cu uriașii, oamenii și uricii au sărit în ajutorul fărtaților, oamenii luptând efectiv cu uriașii, și uricii reparând stricăciunile făcute de uriași în cer și pe pământ. În timp ce uriașii începuseră să dărâme cerul, uricii reconstituiau în grabă stâlpii cerului, proptind cerul de jur împrejurul pământului. Atunci uriașii au început să zgâlțâie stâlpii cerului, doar i-or rupe și ar face să cadă marginile cerului pe pământ. Fărtatul a dezlănțuit fulgere și trăsnete și un potop care a înecat pe aproape toți uriașii ... Dintre uriași au rămas însă de sămânță, ici și colo pe pământ, câteva exemplare care au dispărut și ele cu timpul, în lupta cu oamenii.

Așa se face că oamenii au pus stăpânire pe pământ, iar uricii s-au retras la marginea pământului, după stâlpii cerului, în ostroavele Apei Sâmbetei. Aici, folclorul mitic le menționează încă prezența, în așteptarea sorocului lor, când, după dispariția spiței oamenilor propriu-ziși, vor putea lua ei în stăpânire întregul pământ.

Însă cum și cea de-a treia spiță, cea umană propriu-zisă, a căzut treptat sub puterea Nefărtatului (Diavolului), ea va fi înlocuită, după indicațiile folclorului mitic, cu uricii, pe care Fărtatul îi ține de rezervă, ca făpturi blajine, drepte și cinstite, cu care va putea încheia seria experiențelor antropogonice.

Toate aceste evenimente mitice, în succesiunea lor și în metalogica lor intrinsecă, atestă că uricii, deși creați odată cu uriașii, în ordinea domniei lor pe scena vieții de pe pământ, vor fi ultimele făpturi terestre.

În aceste condiții, se lămurește de ce mitonimelor de „rahmani" și „blajini" l-am preferat pe cel de „urici", deși, după răspândirea lor folcloristică, termenul de „rahman" e primul și cel de „blajin" secundul. Această preferință se justifică astfel: prin rădăcina *Ur* – și prin sufixul – *ic*, mitonimul *ur – ic* se opune celui de *ur – iaș* și, în consecință, subliniază contrastul dintre cele două mărimi astfel exprimate. Aceasta pentru că uriașii intră, prin gigantismul lor, în peisajul încă neumanizat al macrocosmosului și invers, uricii, prin micimea lor, intră în peisajul umanizat al cosmosului redus la Terra.

De altfel, paralelismele folclorului mitic din sud-estul Europei ne relevă un aspect inedit al relației uric – uriaș. În folclorul bulgăresc, se afirmă că uricii succed uriașilor, deși au fost creați înaintea oamenilor. Fapt mitic care, tot în folclorul bulgar, face ca uricii să fie tratați ca și cum ar fi succesorii oamenilor. Iar în folclorul mitic din estul Europei, la munteni, uricii succed oamenilor ...

Uricii trăiesc în afara perimetrului terestru locuit de oameni, la marginile pământului, în Ostroavele albe ale Apei Sâmbetei, pe un alt țărm, la care se poate trece cu ajutorul unui arbore mirific (bradul sfânt). Indiferent de care este acesta, ținutul lor este unul extra-lumesc, o insulă

ideală, un tărâm utopic în care duc o viaţă de netulburată fericire, deoarece nu au nevoie de nimic omenesc, nici de haine, nici de casă, nici de distracţii. Singura lor preocupare este să ţină posturi şi să se roage. Altfel spus, este vorba despre un model utopic de viaţă, al unei lumi fără contradicţii, fascinantă şi totuşi senină, care parcă transpune în plan popular ceva din utopiile antice referitoare la o insulă izolată de lume, ai cărei locuitori duc o viaţă patriarhală, gerontocratică, după un model propus de o mitologie apocrifă.

Ca persoane mirifice, uricii îndeplinesc trei funcţiuni mitice aproape unanim acceptate de cercetători. Astfel, ei îndeplinesc funcţia de participanţi indirecţi la cosmogonie şi anume la întărirea cerului cu stâlpi de piatră scumpă, furnizaţi de ei, şi cu stâlpi, tot din piatră scumpă, pentru susţinerea pământului pe apele cosmice. Stâlpii cereşti au fost aşezaţi la marginea cerului, unde Apa Sâmbetei înconjoară pământul de trei ori, ca un şarpe încolăcit, iar stâlpii pământului au fost fixaţi pe patru peşti mari, care înoată în apele cosmice. Uricii au grijă de întreţinerea acestor două perechi de stâlpi până la „coada veacului" şi sunt socotiţi participanţi continui la soteriologia mitică, la salvarea speciei umane prin posturi şi rugăciuni. De aceea, uneori sunt consideraţi drept semidivinităţi, alteori drept *homines religiosi*. Ajută sufletelor morţilor în marea trecere de pe lumea aceasta pe lumea cealaltă, zădărnicind toate piedicile pe care le ridică în calea lor Vămile Văzduhului şi Apa Sâmbetei (care se mai numeşte şi Apa Morţilor).

Pentru aceste servicii aduse sufletelor morţilor, românii le-au consacrat un cult discret şi o sărbătoare modestă: Paştele Blajinilor sau Paştele Rahmanilor, sărbătoare care constă, în trecut, dintr-un complex de rituri şi predici

din care s-au păstrat numai relicve etnografice și reminiscențe folclorice, și anume: prima zi de luni, după Duminica Tomii, care era de fapt Lunea morților, consacrată pomenirii pascale a morților (la români numai sâmbetele erau consacrate pomenilor morților), a căpătat cu timpul numele de Paștele Morților.

Blajinii ajută constant pe oameni să fie buni și drepți, combătând un destin escatologic tragic al lumii, adică dispariția lumii provocată de răutatea, devenită între timp tot mai activă, a Nefărtatului (Diavolului) pe pământ. Luptă împotriva marilor distrugeri, a cataclismelor universale, cum ar fi cutremure, diluvii, scufundarea pământului în apele cosmice, căderea cerului și a astrelor pe pământ, întunecarea Soarelui și a Lunii, incendii cosmice sau înghețarea lumii. În mărinimia și grația lor spirituală își oferă ajutorul pentru a preîntâmpina dispariția universală a omenirii prin rugăciuni și posturi îndelungate, stând în genunchi."[13]

Acesta este modul în care strălucitul savant care este prof. Romulus Vulcănescu îi plasează pe blajini în contextul general al mitologiei române și putem înțelege mai exact rolul lor în desfășurarea istoriei mitice a lumii, așa cum o concep românii în mitologia lor.

2. *Apelații ale blajinilor în mitologia română*

Se știe că, în ceea ce privește numele zeilor, a existat din cele mai vechi timpuri interdicția de a pronunța unele din numele acestora. De exemplu, la evrei, porunca a șasea, „să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în

[13] Romulus Vulcănescu, *Mitologie Română*, Editura Academiei, București, 1985, p. 260-264.

deșert"[14], a fost interpretată încă din cele mai vechi timpuri ca o interdicție de a pronunța numele lui Iahweh și, de fapt, acest nume nu era pronunțat decât o dată pe an, în ziua de Yom Kippur, de către marele preot, în șoaptă, în Sfânta Sfintelor. Ca să evite pronunțarea numelui lui Dumnezeu (Iahweh), evreii spuneau doar „numele" (șem) sau „numele theophor" sau „tetragrama", referindu-se la cele patru consoane ale numelui Iahweh, sau făceau apel la un calificativ, cum erau: „Cel Preaputernic", „Cel Preaînalt" etc.

Tot astfel, la romani, nu era permis de a se pronunța numele zeului protector al orașului Roma. În alte contexte culturale, se foloseau diverse porecle, denumiri, apelații, nume, spre a se indica un zeu sau o ființă mitologică. Astfel, în limba română, termenul „diavol" are cincizeci de sinonime, care sunt tot atâtea nume ale lui.[15] La fel, termenul „iele" are șaisprezece sinonime.[16] Toate aceste nume au menirea de a nu le chema, de a nu le evoca, dat fiind caracterul lor sacru și ambivalența personajelor sacre, ele fiind malefice și benefice în același timp.

În ceea ce-i privește pe blajini nici ei, ca orice ființă semidivină, nu trebuie chemați pe nume, iar apelațiile lor sunt și ele eufemisme sau denumiri encomiastice (laudative), cu scopul de a evita orice contacte cu ei și ca, prin laudele ce li se aduc, să se împiedice să devină răuvoitori – nu atât față de oamenii vii – cât față de morți, întrucât ei sunt stăpâni în împărăția celor răposați. De aceea, sărbătoarea lor – Paștele Blajinilor – este zi de pomenire a

[14] *Exodul*, XX.7.

[15] Luiza Seche și Mircea Seche, *Dicționarul de sinonime al limbii române*, București, 1982, p. 240.

[16] Idem, p. 361.

morților. Este deci foarte probabil ca într-o epocă mult mai veche blajinii să fi purtat alte nume.

În ceea ce privește apelația de „rohmani", ea ar putea fi o formă derivată de la denumirea de „brahmani", aplicată lor într-o epocă destul de tardivă, aceea a difuzării *Romanului lui Alexandru*, unde sunt menționați brahmanii. În provinciile românești, folosirea acestei forme ar trebuie să fie paralelă cu circulația *Romanului lui Alexandru*, dacă „rohman" < „brahman". În plus, apelația „rohman" ar trebui să fie o denumire cultă și savantă în cazul în care ea ar fi fost preluată din acel roman, și nu o denumire populară, răspândită în mediile lipsite de o cultură livrească.

Din aceste motive, credem că se impune o cercetare mai amplă asupra acestei etimologii, „rohman" < „brahman", și, îndeosebi, trebuie stabilit dacă apelația „rahman" se regăsește la populațiile slave catolice, care n-au cunoscut *Romanul lui Alexandru*, adică la polonezi, cehi, croați și sloveni.

Din denumirile multiple ale acestor ființe semidivine, adică „rohmani", „urici", „blajini", „albi", reiese că exista o interdicție parțială asupra pronunțării numelui lor, la fel ca în cazul ielelor și al diavolului. Exista un anumit tabu referitor la pronunțarea numelui lor, tabu care trebuia respectat de toți.

3. *Cum a luat ființă mitul blajinilor?*

În ceea ce privește condițiile care au determinat apariția mitului blajinilor, este de observat mai întâi că grecii vechi aveau un mit destul de similar, cel al hiperboreenilor, consemnat pentru prima oară în secolul al VI-lea î.e.n. Hiperboreenii, ființe semidivine, găzduiau pe zeul Apollo, care locuia la ei o vreme, erau capabili de a înfăptui mira-

cole, trăiau o viaţă lungă de secole, în veselie, prosperitate şi fericire. Însă Herodot afirmă categoric că n-a putut întâlni pe hiperboreeni şi că ei sunt un popor fabulos[17], referitor la care nu există mărturii serioase, care să îi localizeze pe aceştia în vreo parte a lumii. Corespunzător acestui mit grec al hiperboreenilor, există mitul blajinilor, care şi ei sunt fiinţe semidivine, care duc o existenţă lipsită de suferinţă şi de boală. Şi blajinii sunt fiinţe semidivine care totuşi mor, deşi au o viaţă foarte îndelungată. Şi blajinii, ca şi hiperboreenii, pot face miracole şi, de aceea, li se adresează rugăciuni, implorări, li se aprind lumînări şi li se fac ofrande şi pomeni. Blajinii au putere asupra celor răposaţi şi au grijă de ei şi, de aceea, Paştele Blajinilor este zi de pomenire a celor răposaţi.

Astfel, cele două mituri, cel al hiperboreenilor de acum 2500 de ani şi cel al blajinilor din zilele noastre, difuzate în acelaşi spaţiu geografic şi în jurul lui, adică spaţiul ponto-carpato-danubian trebuie socotite ca înrudite şi similitudinea lor ne impune să căutăm să aflăm dacă a existat un fond istoric comun din care să se fi dezvoltat. Trebuie să cercetăm dacă aceste două grupe de legende au un suport istoric real şi dacă au existat realmente în trecut grupări sau societăţi ce ar fi putut da naştere acestor două mituri asemănătoare, apărute în aceleaşi regiuni.

Mircea Eliade arată că savanţii occidentali au situat, în zilele noastre, studiul mitului într-o perspectivă ce contrastează mult cu cea din secolul al XIX-lea. Aceştia nu mai privesc mitul ca pe o „invenţie", ca pe o „ficţiune", ci ei văd mitul ca pe o istorie adevărată şi foarte preţioasă, pentru că este sacră, exemplară şi semnificativă. Astfel, mitul nu mai are înţelesul de „ficţiune", de „iluzie" sau de

[17] Herodot, IV.32,36.

„fabulă", ci are sensul de „tradiție sacră", „revelație primordială" și „model exemplar". Mircea Eliade dă ca exemplu a unui mit care are un cert substrat istoric așa zisele *cargo cults*, unde modul în care sosirea unui vas comercial într-o insulă din Oceania a dat naștere unui mit despre venirea, în viitorul apropiat, a unui vas plin de bogății, care va inaugura o eră de abundență și beatitudine.[18]

De aceea, ne putem socoti îndreptățiți să cercetăm care este substratul istoric al acestor două mituri: al hiperboreenilor și al blajinilor.

Pastele Blajinilor este o sărbătoare precreștină; la slavii din răsărit se celebrează tot în prima săptămână de după Paști, tot într-o sâmbătă, și reprezintă o sărbătoare a morților (a așa zișilor *dziadzi* „străbuni", „morți"), fiind numită *radușnița*.[19] La sârbi și la bulgari sărbătoarea de pomenire a morților se numește „zadușnița" (conform termenului slav *dușa* – „suflet", care face ca *zadușnița* să însemne „sărbătoarea pentru suflete"). Dar, Pastele Blajinilor nu reprezintă doar o pomenire a morților, ci, de asemenea, o cinstire a acestor entități semidivine, a blajinilor, care nu sunt nici zei domestici și nici străbuni, ca la slavi. Încă din Evul Mediu, un autor german, Thietmer von Merseburg, scrie că slavii „își venerează zeii casei". Așadar, în cazul unor ceremonii ca Radușnița sau Zadușnița avem de-a face cu o formă a cultului familial al strămoșilor, ceea ce reprezintă altceva decât cultul blajinilor. Cred că suntem îndreptățiți să afirmăm că Pastele blajinilor și toate practicile legate de cultul blajinilor sunt, la origine, o sărbătoare geto-dacă, ea lipsind cu totul și din spiritua-

[18] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1973, p. 9 sq.

[19] S.A.Tokarev, *Religia în istoria popoarelor*, traducere din limba rusă I. Vasilescu-Albu, București, 1976, p.255.

litatea romană; blajinii nu pot fi asimilați cu zeii *lari*, *manes* sau *penați*, aceștia având cu totul alte caractere.

Astfel, în cazul Paștelui Blajinilor avem de-a face, pe de-o parte, cu o pomenire a morților, și, pe de altă parte, cu o cinstire a acestor ființe fabuloase care sunt blajinii. Este evident că aceștia, la fel ca hiperboreenii, alte ființe fabuloase, trebuiau să fie puși în relație cu anumite populații reale. Viața lor pură și lipsită de patimi a fost consemnată de istorici, de geografi și de călători. Probabil că aceste persoane, preoți sau *homines religiosi* au trăit în sud-estul și în răsăritul Europei, iar viața lor reală este aceea care a dat naștere legendelor despre existența fabuloșilor hiperboreeni și a semidivinilor blajini.

Nu este posibil ca agrippeenii[20] sa fie acei *homines religiosi* care să fi dat naștere mitului hiperboreenilor sau celui al blajinilor, fiindcă despre aceștia din urmă nu aflăm decât că se stabileau în preajma unui anumit copac, din ale cărui fructe se hrăneau, și că erau lipsiți de păr pe cap, atât femeile cât și bărbații.

Nici issodonii[21], care își mâncau părinții morți și care aveau reputația de oameni drepți, nu pot fi cei care au dat naștere legendelor despre blajinii sau despre hiperboreeni, cum nu pot fi nici agatârșii și societatea lor, în care toți erau frați și surori și în care nimeni nu avea sentimente de ură și nu era invidios pe compatriotul său.[22]

Așa cum am arătat în capitolul anterior, este verosimil că *abioii* calificați de Homer, în *Iliada*, XIII.6-8[23], drept „cei mai drepți dintre oameni" și despre care poetul dă

[20] Herodot, IV.23.

[21] Herodot, IV.26.

[22] Herodot, IV.104.

[23] *Iliada*, XIII.6 –8.

amănunte precise asupra vieții lor, menționând faptul că se hrăneau doar cu lapte, că erau *galactophagi*, că posteau necontenit prin aceea că evitau alimentația carnată, par a fi acei *homines religiosi* pe care Herodot îi cunoștea ca ucenici ai lui Zalmoxis și care sunt mai apoi menționați de Strabon și de mulți alți scriitori greci.

Amintirea ucenicilor lui Zalmoxis, care posteau necurmat și duceau o viață sfântă, în curăție și în smerenie, n-a putut dispărea cu totul și, sub forma mitului blajinilor, ea se perpetuează în memoria românilor, dar și a popoarelor învecinate, unde probabil au trăit acești ucenici după cucerirea romană și distrugerea sistematică a templelor lui Zalmoxis de către romani.[24] Cel mai probabil este că, după cucerirea romană, *homines religiosi* daci s-au refugiat pe lângă dacii liberi.

Ne întemeiem convingerea că blajinii trebuie puși în legătură cu preoții ucenici ai lui Zalmoxis pe faptul că blajinii au un rol însemnat în lumea de apoi și, în general, în ceea ce privește relația cu morții, cei răposați părând să fie dați în grija lor. De aceea, la Pastele Blajinilor, se fac parastase și slujbe pentru morți, se plâng morții. Or, așa cum am arătat cu o altă ocazie[25], prin *deprimare senzorială*, adică prin suprimarea oricăror percepții vizuale, auditive sau tactile, într-o cameră obscură, preoții lui Zalmoxis aveau viziuni și percepții lipsite de obiect, care le dădeau convingerea că sunt transportați în lumea de dincolo. Știm acest lucru din informațiile pe care le avem de la Pitagora, care și el a practicat deprivarea senzorială și s-a crezut mutat în lumea de apoi, unde a stat de vorbă cu

---

[24] Ion Horațiu Crișan, *Burebista și epoca sa*, ed. II, București, 1977, p.411.

[25] Constantin Daniel, „Zamolxis, ucenicii săi și claustrarea", în *Luceafărul*, din 11 și 18 februarie, 1984.

morţii, cu Homer şi cu Hesiod. Tocmai în deprivarea senzorială constă esenţa misteriilor lui Zalmoxis şi este de aşteptat ca experienţa receptată de Pitagora şi descrisă de el să fi fost împărtăşită şi de discipolii lui Zalmoxis. Tocmai pe baza acestei asocieri cu lumea de dincolo şi cu cei răposaţi se poate deduce existenţa unei înrudiri apropiate între blajini şi preoţii lui Zalmoxis, care practicau izolarea senzorială, deprivarea senzorială. Astfel, blajinii, care aveau rolul de a purta de grijă celor morţi (şi de aceea li se făceau slujbe în cadrul ceremoniilor dedicate celor morţi), trebuie puşi în relaţie cu preoţii lui Zalmoxis.

S-a constatat de către sociologi o foarte mare stabilitate a riturilor şi a datinilor ce se referă la cultul morţilor, în toate societăţile. Nicolae Petrescu scrie: „De aceea, obiceiurile şi tradiţiile privind viaţa dispăruţilor sunt păstrate cu sfinţenie de fiecare generaţie".[26] Aşa se explică asocierea dintre blajini, care nu sunt nici strămoşi şi nici zei ai familiei, şi cultul celor dispăruţi. Blajinii sunt purtători de grijă, apărători ai vieţii de dincolo de mormânt şi au, în fond, rolul de preoţi ai morţilor, pe care trebuie să-i apere şi să-i protejeze. De aceea, li se aduc prinoase şi li se fac pomeni şi rugăciuni.

4. Mitul blajinilor şi religia lui Zalmoxis

Dacă admitem că mitul blajinilor are legătură cu ultimii discipoli ai lui Zalmoxis şi dacă credem că înrudirea între blajini şi ucenicii marelui zeu geto-dac este greu de respins *de plano*, putem să încercăm să obţinem unele date asupra cultului lui Zalmoxis şi a preoţilor săi din analizarea şi cercetarea structurii mitului blajinilor.

---

[26] Nicolae Petrescu, *Primitivii*, Bucureşti, 1944, p.308.

Desigur, astfel de informații nu pot fi receptate decât cu foarte multă prudență, dar ele trebuie totuși luate în seamă, chiar dacă vor fi respinse de spiritele mai exigente. Ținând cont și de afirmațiile mai sus menționate ale lui Mircea Eliade, aceste informații trebuie acceptate cu titlu de ipoteză de lucru, în ceea ce ne privește, rămânând pe deplin încredințați că un mare număr de mituri sunt fundamentate pe realități istorice de necontestat. Tocmai din acest motiv căutarea substratului istoric al mitului blajinilor nu reprezintă o întreprindere absurdă.

Este foarte probabil ca preoții lui Zalmoxis, la fel ca și cei egipteni, la fel ca preoții zeilor din Grecia sau ca esenienii evrei, să fi fost învești mântați în alb. Tocmai pentru că purtau albul purității și al neprihănirii, așa cum l-au purtat mulți *homines religiosi* din lumea Mediteranei, ei erau numiți „cei albi". Motivul pentru care blajinii erau numiți „albii" este acela că preoții cultului lui Zalmoxis erau îmbrăcați în alb.

Din faptul că Paștele blajinilor se sărbătorește la o săptămână după Paștele creștin putem deduce că în cultul lui Zalmoxis exista o sărbătoare consacrată morților, care cădea primăvara. Probabil că era o sărbătoare legată de pomenirea morților, fiindcă în toate societățile tradiționale cultul morților este foarte persistent iar creștinismul nu a putut și nici nu a încercat să suprime acest cult, prea bine inserat în spiritualitatea popoarelor încă înainte de creștinarea lor.

Asocierea blajinilor cu sărbătoarea de pomenire a morților reprezintă o dovadă peremptorie că ei aveau un rol de seamă în cultul morților. Nu erau doar ființe semidivine, care trăiau într-o lume paralelă nouă, ci blajinii aveau un rol activ în existența post terestră a morților, în asigurarea unui destin bun, favorabil, pentru cei răposați și astfel li se acorda un anumit rol și în pomenirea lor.

Pe de altă parte, privind către religia tracică, putem remarca faptul că preoții cultului lui Zalmoxis erau totodată aceia ce purtau de grijă morților.

De asemenea, preoții lui Zalmoxis se retrăgeau în peșteri și în locuințe subterane, imitând pe magistrul lor divin, spre a practica în acele locuri misteriile lor. Este sigur că aveau experiențe de deprivare senzorială, prin care reușeau să îi vadă, să îi audă sau chiar să îi și simtă pe cei răposați. Drept urmare, se spunea că ei „chemau morții", adică invocau rudele sau cunoscuții celor vii care îi solicitau pentru aceasta, și aveau viziunea persoanelor răposate pe parcursul stării de deprivare sensorială.

Tot ca urmare a experiențelor de deprivare senzorială, ei rosteau profeții, vestind cele ce se vor întâmpla în viitor, după ce intrau în contact cu demonii și cu ființele celeste în starea lor de vis vigil de pe parcursul deprivării senzoriale.[27]

Se pare că preoții lui Zalmoxis nu practicau o asceză sexuală totală, ci aveau legături cu soțiile lor o dată pe an. Aceasta, în scopul de a avea descendenți pe care să-i inițieze în tainele misteriilor lui Zalmoxis. Astfel, exista o tagmă a preoților, din ai căror descendenți direcți se recrutau preoții lui Zalmoxis, care astfel erau toți fii ai preoților. Nu este nimic surprinzător în faptul că recrutarea preoților lui Zalmoxis trebuia să se facă dintre descendenții preoților, și, ca urmare, aceștia nu puteau practica o asceză sexuală totală.

Analizând mitul blajinilor, putem deduce că discipolii lui Zalmoxis trăiau foarte izolați, departe de lume, și că nu știau mai deloc ce se petrece în lume. Primeau hrană și prinoase de la alții, nu lucrau pământul și nici nu vânau.

---

[27] Constantin Daniel, „Zalmoxis, ucenicii săi şi claustrarea", în *Luceafărul*, din 11 şi 18 februarie, 1984.

Blajinii, când presimt că le-a venit timpul să moară, se îmbracă în haine de îngropăciune (ca și sihaștrii creștini, de altfel) și se culcă de vii în groapă așteptând moartea, ceea ce reprezintă, desigur, o formă de suicid. S-ar putea infera că preoții lui Zalmoxis practicau acest semisuicid atunci când se simțeau grav bolnavi, de vreme ce erau încredințați – prin trăirile lor de deprivare senzorială – că vor avea parte de nemurire și că vor trăi alături de duhurile cele bune în lumea de apoi.

Capitolul V

Enigmaticii agatârși și statul lor

Herodot, părintele istoriei, este cel dintâi care scrie cu privire la agatârși[1], despre care relatează următoarele: „Agatârșii sunt cei mai luxoși oameni și poartă mult aur; femeile la ei sunt în comun, ca să fie toți frați, și ca, fiind ei atât de înrudiți, să nu aibă unii împotriva altora nici ură și nici pizmă. Pentru restul obiceiurilor lor, ei se aseamănă cu ceilalți traci".[2]

Am tradus termenul *abrotatoi*, folosit de Herodot, prin sintagma „cei mai luxoși", însă unii elenişti dau alt înțeles acestui termen. De pildă, Heinrich Stein, în ediția sa a operelor lui Herodot, scrie că acest adjectiv pare să se refere la „cultura exterioară înaintată" *(vorgeschrittene)* a agatârșilor, prin cultură exterioară înțelegând, desigur, civilizație.[3] Într-adevăr, pe seama agatârșilor este pusă crearea unei societăți ideale, unde fiecare bărbat se soco-

---

[1] Constantin Daniel folosește, pentru a desemna grupul etnic despre care se vorbește în acest capitol, ortografia „agathyrs". Mai mult chiar, pe parcursul capitolului, el argumentează în favoarea alegerii acestei denumiri, respingând ortografierea „agatârs". Totuși, pe parcursul întregii lucrări, am preferat folosirea termenului „agatârs", întrucât acesta este forma încetățenită în literatura română (nota ed.).

[2] Herodot, IV.104.

[3] Heinrich Stein, *Herodotos erklärt*, Berlin, 1968, *sub voce*, ad. § 104.

tea rudă cu ceilalți concetățeni ai săi și în care nu exista ură și pizmă între bărbați. Vom vedea însă care era situația femeilor. Herodot ne mai dă și alte relații despre agatârși. Astfel, el afirmă că râul Maris – ce trebuie identificat cu Mureșul – vine din țara agatârșilor, ceea ce înseamnă că, în vremea lui Herodot (sec. al V-lea î.e.n.), ei locuiau în Transilvania.

În vremea expediției lui Darius I, regele perșilor, împotriva sciților (514 î.e.n.) agatârșii, văzând că sciții au pătruns pe teritoriile popoarelor învecinate cu ei și le-au pustiit, „înainte ca sciții să ajungă la ei, au trimis un crainic ca să-i oprească să treacă hotarul lor. Acesta i-a vestit că de vor încerca (să treacă hotarele agatârșilor) vor trebui mai întâi să se lupte cu ei. După ce au hotărât aceasta, agatârșii au venit înarmați la hotarele lor, hotărâți să respingă cotropirea ... Însă sciții n-au înaintat până în ținutul care le-a fost interzis."[4]

Cât despre originea agatârșilor, Herodot povestește un mit pe care l-a auzit de la grecii ce locuiau pe marginea Mării Negre, probabil pe coasta de nord a Asiei Mici. Hercule ar fi întâlnit, în ținuturile care au fost mai apoi numite Sciția, o ființă care era pe jumătate fată, până la mijloc, și șarpe de sub brâu în jos. Hercule are cu ea trei fii: cel dintâi este Agathyrsos, celălalt se numește Gelon, iar cel de-al treilea Scit.[5] Astfel, conform cu acest mit, agatârșii sunt descendenți ai lui Hercule.

Ostilitatea dintre agatârși și sciți este consemnată de Herodot, care scrie că un rege al sciților, Ariapithes, a fost ucis de un rege al agatârșilor, Spargapeithes. Această ostilitate față de sciți se arată și în refuzul lor de a le da ajutor

[4] Herodot, IV.125.

[5] Herodot, IV.8 – 10.

armat în războiul împotriva lui Darius al II-lea[6], ba chiar în faptul că i-au acuzat pe sciți că s-ar face vinovați de nedreptăți săvârșite împotriva perșilor.[7]

Organizația statală creată de agatârși era deci situată în Transilvania și în Moldova[8], iar acest stat a putut exista până la începutul secolului al III-lea î.e.n., întrucât Aristotel, care scrie în a doua jumătate a secolului al IV-lea î.e.n., semnala existența încă a agatârșilor la acea dată.[9] Agatârșii își creaseră un stat puternic fiindcă cetățenii lor învățau legile pe de rost și le cântau ca să și le amintească mai bine,[10] fapt confirmat și de Ateneu.[11] Este drept că muzica juca un rol important în viața traco geților; preoții, atunci când mergeau în solie de pace, luau cu ei harpe și fluiere și își cântau mesajul lor.[12]

Autorii latini îi menționează și ei pe agatârși, pe care însă nu i-au putut cunoaște căci agatârșii nu mai existau în epoca lor. Astfel, Vergiliu în Eneida, IV.146, relatează despre agatârși că erau tatuați sau vopsiți întrucât se referă la ei prin sintagma *picti agathyrsi*. Știm că tracii nobili aveau obiceiul de a se tatuau și a se vopsi în albastru, după cum afirmă Pomponius Mela, geograf roman de origine hispanică care a trăit în secolul I e.n..[13] După obiceiul trac, ei se tatuau cu ajutorul unor ace și, cu cât erau

---

[6] Herodot, V.119.

[7] Herodot, V.119.

[8] Vasile Pârvan, *Getica*, Editura Meridiane, București, 1982, p. 162 – 163.

[9] Aristotel, *Fizica*, XIX.28.

[10] Aristotel, *Fizica*, XIX.28.

[11] Ateneu, *Deipnosophistae*, XIV.627,c.

[12] Vasile Tomescu, *Muzica daco-romană*, București, 1979, vol. I.

[13] Pomponius Mela, II.10.

mai nobili și mai înalți în rang, cu atât tatuajele lor se întindeau pe o suprafață mai întinsă. Se tatuau cu o culoare albastră ce nu putea fi îndepărtată. Mai târziu, Ammianus Marcelinus, celebru istoric roman care a trăit în sec. IV e.n. (circa 330-400 e.n.) afirmă că agatârșii locuiau în jurul unui lac, numit Meotis,[14] iar Pliniu cel Bătrân afirmă că agatârșii își vopseau părul în albastru[15] Același Ammianus Marcelinus arată că agatârșii posedau din belșug diamante, în afară de aurul despre care Herodot afirmă că îl purtau. Agatârșii sunt amintiți de autorul latin Valerius Flaccus (sec. I e.n.), care a scris *Argonautica*, *Expediția argonauților*, în 12 cărți, din care nu ni s-au păstrat decât 8, ultima fiind mutilată. El îl imită pe Apollonios din Rhodos, care a scris o carte cu același titlu și același conținut, dar în grecește. Valerius Flaccus îi numește pe agatârși *thyrsagetae*[16], iar W. Tomaschek consideră că motivul pentru această denumire ar putea fi faptul că agatârșii aveau un cult orgiastic dedicat lui Dionysos, ceea ce pare foarte verosimil, căci thyrsul era purtat de adoratorii lui Dionysos.

S-a afirmat că ținutul numit de Homer „Kabessos" ar fi fost stăpânit de agatârși[17] dar fără argumente substanțiale. Harta marelui geograf din Alexandria, Ptolemeu[18] îi așează pe agatârși în nordul Europei, la fel ca și Dionysios Periegetul. Or, acolo locuiau popoarele baltice (lituanienii, letonii, vechii prusieni), care prezentau multe similitudini

---

[14] Ammianus Marcelinus, XXII.8.30.

[15] Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, IV.26.

[16] Pauly-Wissowa, I Band, col. 764 sq.

[17] *Iliada*, XIII.363.

[18] Ptolemeu, *Geographia*, III.5.10.

lingvistice cu limba daco-geților.[19] De aceea, în mod eronat, agatârșii au fost identificați cu akatzirii și cu chazarii turcici. Dar, limbile baltice au mulți temeni care se regăsesc în română. În această situație găsim chiar cuvântul „doină", care, în limbile popoarelor baltice se referă la niște cântări scurte, de patru versuri.[20] De asemenea, la lituanieni, la letoni și la vechii prusieni existau barzi vizionari, despre care am putut arăta că erau ucenici de-ai lui Zalmoxis (*vide infra*). Aceștia, considerați de Mircea Eliade drept șamani, erau numiți în textele latine care ne-au parvenit *tulissones* sau *ligaschones* și ei făceau elogiul morților la banchetele funerare, pretinzând că i-au văzut zburând pe cai prin aer, către cealaltă lume.[21] Astfel că nu este imposibil ca dacii (după numele ce li s-a dat în vremea romană)[22], ulterior cuceririi romane, să se fi refugiat în regiunile baltice, unde locuiau populații înrudite cu ei.

Mai trebuie să menționăm că Iulius Caius-Solinus, care a fost un geograf ce a trăit în secolul al III-lea e.n., în lucrarea *Collectanea rerum memorabilium* (*Culegere de fapte memorabile*)[23], care reprezintă o versiune prescurtată a operei lui Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, amintește de agatârși și arată că ei își pictau fața și corpul. Dionysios

---

[19] *Ponto-Baltica*, Roma, 1981, *passim*; cfr. și articolul: „Există mii de cuvinte în daco-română a căror origine este departe de a fi clarificată", interviu cu Mircea-Mihai Rădulescu, în *Luceafărul*, din 3 martie 1984, nr. 1139.

[20] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. III, 1984, p.33.

[21] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, La Pleiade, 1970-1972, vol. II, *sub-voce*, p.36.

[22] Cfr. W. Tomaschek în: Pauly– Wissowa, I Band, col. 764.

[23] Iulius Caius-Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*,.

Periegetul[24] confirmă faptul că agatârşii purtau bijuterii de aur, aur ce provenea din aurul spălat din nisipul râurilor, dar susţine că ei se împodobeau şi cu diamante.

Ştiri originale ulterioare apariţiei denumirii de daci, ştiri datând din epoca romană cu privire la acest popor al agatârşilor nu mai există şi probabil că ei, după ce iniţial au fost numiţi „agatârşi", mai apoi au fost cunoscuţi drept „daci".[25]

S-a scris de către W. Tomasehek[26] şi de către Niebuhr[27] că agatârşii sunt daci. Aceeaşi părere este împărtăşită şi de I.H. Crişan, care scrie că „agatârşii, pe limba lor, se vor fi chemat întotdeauna «daci»".[28]

Acestea par a fi datele ce le avem de la autorii din antichitate cu privire la agatârşi. Rămâne să discutăm aceste informaţii.

1. *Etimologia numelui de „agatârşi"*

Nu s-a putut ajunge la un consens cu privire la etimologia acestui etnonim. *Agathos* are în greacă sensul de „bun", însă partea a doua a acestui nume rămâne cu totul obscură. Radu Florescu a arătat destul de recent că nu s-a putut încă stabili etimologia numelui acestui popor trac.[29] Am arătat mai sus că Herodot explică etimologia

---

[24] Dionysios Periegetul, 13–17.

[25] Cfr. Pauly-Wissowa, *sub-voce*: „Agathyrsoi".

[26] Pauly-Wissowa, *sub-voce*: „Agathyrsoi".

[27] Niebuhr, *Kleine Schriften*, I, 377, citat în H. Stein, *Herodotos*, Berlin, 1868, p. 260.

[28] Cristian Popişteanu (coord.), *Strămoşii poporului român, geto-dacii şi epoca lor*, Bucureşti, 1980, p. 252.

[29] Vasile Pârvan, *Getica*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982, p.514, nota 3.

termenului *agathyrsos* ca provenind de la un erou eponim Agathyrsos care ar fi fost, împreună cu Skythes și cu Gelon, fii ai lui Hercule. Dar grecii vechi recurgeau întotdeauna la ficțiunea unui erou eponim atunci când nu reușeau să afle originea unei etimologii.

În realitate, lucrurile par a fi mai complicate în ceea ce privește stabilirea acestei etimologii.

Grecii vechi aveau ca zeu al vinului și al viței de vie pe Dionysos, care era o divinitate de origine tracică. Cultul lui Dionysos păstra caractere orgiastice; la intervale de trei ani se organizau orgii în care se bea fără limită și în cadrul cărora se săvârșeau excese sexuale de tot felul. Astfel, cultul lui Dionysos nu făcea parte din aceeași categorie cu adorarea senină și pașnică a zeilor olimpieni, așa cum o putem găsi, de exemplu, în cultul lui Apollo. Într-adevăr, Dionysos nu este unul dintre zeii olimpieni, deși este menționat în textele redactate în scrierea lineară B, ceea ce înseamnă că a fost preluat de greci de la traci în prima jumătate a mileniului al II-lea î.e.n.. Precum se știe, tracii erau împărțiți în aproape 100 de triburi, însă, totodată, zeii tracilor purtau nume foarte diferite. De exemplu, după cum reiese din datele oferite de autorii greci, Dionysos era numit de traci: Sabazios, Sabos, Iakhos, Bekhos, Bassereus[30], Zagreus, Hyes, Athes, Gigon și Diounsos. De asemenea, Dionysos a fost numit cu apelații care intenționau să exprime multitudinea binefacerilor pe care el le aduce oamenilor.

Spre deosebire de panteonul grec, în cel trac, după mărturia lui Herodot[31], Dionysos era unul din zeii principali. El este zeu al vinului, al bucuriei, dar și al oracolelor

[30] E. Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.269.

[31] Herodot, V.7.

și al manticei, precum și al războiului, dobândind, la fel ca și Ares (Marte), apelativul de Enyalios „războinicul". Pe teritoriul satriilor, tracii posedau un mare oracol al lui Dionysos, unde o preoteasă prorocea viitorul, la fel cum se întâmpla la Delphi. Bessii erau cei ce slujeau în acest templu, unde preoteasa pronunța oracolele într-un mod tot atât de ambiguu ca și preoții de la Delphi.[32] Satrii locuiau în munți foarte înalți, acoperiți de zăpadă și de păduri dese și erau foarte buni războinici.[33] Muntele Pangaion, care se află în apropierea satrilor, conține mine de aur și de argint care sunt exploatate mai cu seamă de către satri, dar și de alte triburi trace.

Se pare că soția tracă a lui Spartacus, care, precum se știe, a fost tot trac, era o preoteasă ce prorocea în stare de extaz în acest templu.[34] Acest mare oracol al tracilor se afla pe muntele Pangaion, dar Dionysos mai poseda o incintă sacră și în munții Rhodope, unde locuia neamul atât de numeros al bessilor. Această incintă sacră avea un templu circular[35], despre care se arată că se afla pe colina Zilmissus și că avea acoperișul deschis în partea de mijloc.

Aici, Dionysos era numit „Sebadius" și, prin deschizătura acoperișului, Soarele lumina tot templul. În mijlocul templului se făcea un foc mare și se rosteau oracole interpretându-se flăcările lui. Este vorba de piromancie, tehnică divinatorie străveche, practicată și în Babilon[36], și care era însoțită de viziuni, fiindcă privirea îndelungată a

---

[32] Herodot, VII.111.

[33] Herodot, VII.111.

[34] Plutarh, *Crassus*, 8.

[35] Macrobius, *Saturnalia*, I.18.11.

[36] A.Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, IV volumes, Paris, 1879-1882, *sub-voce*: „Pyromancie".

focului, cu lumina lui intensă, producea modificări ale circulației din retină, similare celor produse de o lumină solară foarte intensă. Se produceau niște pete negre sau strălucitoare în ochi (scotoame pozitive sau negative)[37], interpretate de vizionari în felurite moduri. Ceremoniile sacre consacrate lui Dionysos se desfășurau mai cu seamă pe dealuri sau în munți, în poiene și în păduri. Dar, după opinia unor autori greci, pe lângă jertfe, procesiuni și imnuri, care constituiau principalele practici ale sărbătorilor din cursul anului, acestui zeu îi erau dedicate, o dată la trei ani, sărbători cu caracter orgiastic. Acestea aveau loc noaptea, la lumina făcliilor, însoțite de muzica asurzitoare a tobelor, a flautului și a naiului, care, după expresia lui Eschil, „chemau la nebunie". Cei ce luau parte la aceste orgii începeau în a sorbi cu nesaț din „licoarea viței de vie", apoi străbăteau munții chiuind, cântând și urlând, înlănțuiți in hore, pe jumătate goi și acoperiți cu piei de cerb sau de vulpe – animalele sacre ale lui Dionysos.

La aceste misterii ale lui Dionysos luau parte mai cu seamă femei, însă erau admiși și bărbați.[38] În această ambianță de beție, chiote, strigăte și zgomot al tobelor însoțit de cel al naiului și al fluierului se ajungea cu ușurință la o stare de excitație psihică intensă și chiar de furie. Atunci, cei ce luau parte la astfel de orgii se repezeau și sfâșiau de viu animalul de jertfă, de obicei un căprior, și îi mâncau carnea crudă. Femeile care luau parte la astfel de orgii sau misterii dionisiace erau numite de greci „bacchante" (de la Bacchus, alt nume al zeului Dionysos) „menade" sau „thiade". Ele aveau părul despletit și efectuau mișcări repezi și sa-

[37] După fixarea unei imagini luminoase un timp îndelungat se produce fenomenul de post-imagime, în care persistă, un timp mai lung sau mai scurt, imagini felurite.

[38] E. Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.271, nota 8.

cadate cu capul, care le creau o stare de obnubilație și le scădea pragul conștiinței; țineau în mâini pumnale și, adeseori, șerpi, viețuitoare consacrate aceluiași zeu, precum și thyrsul, toiag lung împodobit cu iederă sau/și cu frunze de viță de vie. Excitația produsă de strigăte, de cântece, de hora rapidă și, mai cu seamă, de ingestia de vin fără de măsură, producea o scădere a pragului conștiinței și o stare de tip oniroid, însoțită de sentimentul prezenței zeului și cu viziuni[39] care, fără îndoială, nu erau numai false recunoașteri – adică percepții eronate – ci și halucinații vizuale (adică percepții fără de obiect) date de vinul amestecat poate cu substanțe halucinogene de tip *cannabis indica*, plantă cunoscută de către sciți[40], vecinii tracilor, și folosită de ei pentru a-i absorbi fumul, întrucâtva în același mod în care se folosește astăzi marijuana.

Dionysos avea ca plante sacre iedera și vița de vie. Iedera împodobea armele de război ale tracilor, fiindcă zeul Dionysos era în același timp și zeu al războiului[41] iar frunza de iederă era tatuată adesea pe trupul războinicilor. Vița de vie se pare că orna, sub forma unui tatuaj, mai cu seamă corpurile femeilor, la fel ca și imaginea unui căprior.

Cei ce luau parte la ceremoniile consacrate lui Dionysos, precum și adoratorii lui, purtau ca un simbol al zeului *thyrsul*, toiag lung împodobit, la extremitatea sa superioară, cu frunze de iederă sau cu viță de vie. Poate că acest toiag simboliza călătoriile numeroase efectuate în lume de zeul Dionysos, după cum susțin miturile asociate lui.

Printre tracii cunoscuți nouă au fost, se pare, și mari adoratori ai lui Dionysos; în sprijinul acestei afirmații se

---

[39] E. Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p. 274.

[40] Herodot, IV.75.

[41] Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, XVI.144.

pot aduce un număr de argumente. Herodot[42] arată că singurii zei, desigur dintre cei cunoscuți de greci, pe care îi adoră tracii sunt Marte (adică Ares), Bacchus (adică Dionysos) și Diana (cunoscută sub numele ei grec, Artemis), regii practicând un cult dedicat lui Mercur (Hermes). Astfel că agatârșii, care împărtășesc datinile celorlalți traci, trebuie să fi fost și ei închinători ai lui Dionysos.

Aici este absolut necesar să deschidem o paranteză Cu privire la denumirea acestei seminții trace, considerăm că trebuie neapărat menținută ortografia lui Vasile Pârvan, și înlocuită apelația „agatârși", care poate fi întâlnită în cele mai multe publicații – cu apelația „agathyrși".[43] Într-adevăr, apelația de „agatârși", care figurează chiar și în *Dicționarul de istorie veche a României*[44] nu doar că reprezintă o impietate la adresa marelui elenist care a fost Vasile Pârvan – acuzat astfel, implicit, că a deformat numele unora din strămoșii poporului român – dar reprezintă și o eroare lingvistică elementară.

Într-adevăr, în limba greacă veche, în care scrie Herodot, nu putea exista termenul „agatârși" pentru simplul motiv că în elină nu există consoana siflantă *ș* și nici vocala *î*, iar consoana *theta*, din acest etnonim, se transcrie în limba română prin *th*. De asemenea, vocala *upsilon*, tot din acest etnonim (în greaca veche Αγαθυρσοι), se redă, de regulă, prin *y*. Așadar, transcrierea corectă a acestui etnonim este cea propusă de Vasile Pârvan, care este în conformitate cu regulile de transcriere a alfabetului grec

[42] Herodot, V.7.

[43] Vasile Pârvan, *Getica*, Bucureşti, 1926, p.33,26.

[44] D. M. Pippidi (coord.), *Dicționar de istorie veche a României*, Bucureşti, 1976, p.20.

în limba română și cu *Îndreptarul ortografic, ortoepic și de punctuație.*[45]

Nu am putut să aflăm cine a introdus etnonimul „agatârși" pentru numele acestor străvechi locuitori ai Daciei preromane, dar el este cu atât mai bizar cu cât în limbile de circulație din Europa nu există această formă. În limba franceză ei sunt numiți „agathyrsi", „agathyrses", în limba rusă sunt numiți „agafirsî".[46] Tot astfel, în limba germană, ei sunt numiți „die Agathyrsen".

Dar aceasta nu este singura eroare de redare în limba română a celor afirmate cu privire la agatârși. În *Izvoare cu privire la Istoria României*[47], traducându-se un text din Aristotel, termenul grec *eti* este redat în mod greșit prin „însă". Dar traducerea corectă a textului lui Aristotel este: „precum se obișnuiește *încă* la agatârși". Redarea corectă a lui *eti* prin „încă" stabilea un *terminus ad quem*, stabilea epoca până la care agatârșii încă mai existau. Astfel, se stabilea faptul că ei mai existau încă pe vremea lui Aristotel, în a doua jumătate a secolului al IV-lea î.e.n.

Desigur redarea deformată și inexactă a numelui acestor vechi locuitori ai țării noastre, ca și atentatul la erudiția lui Vasile Pârvan, sunt ele însele fapte profund regretabile. Dar, pe lângă aceasta, trebuie să observăm și că apelația eronată „agatârși" a avut ca efect faptul că a făcut extrem de obscur acest nume și a împiedicat aflarea etimologiei exacte și a sensului acestei apelații.

---

[45] *Îndreptar, ortografic, ortoepic şi de punctuație,* editat de Academia Republicii Socialiste România, Institutul de Lingvistică, ed. IV, Bucureşti, 1983, p. 31-32.

[46] L. A. Elnitskii, *Znania drevnih severnjh stranah,* Moscova, 1961, cfr. harta de la pag.75, unde agatârșii sunt numiți *agafirsy*.

[47] Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu, Gheorghe Ştefan, *Izvoare cu privire la istoria României,* vol.I, Bucureşti, 1964, p.113, privitor la textul din Aristotel, *Probleme,* XIX.28.

De fapt, etimologia numelui agatârşilor ne este sugerată de către Valerius Flaccus, care îi numeşte *thyrsagetae* – „geţii cu thyrs".[48] Nu trebuie în niciun caz să confundăm această denumire cu cea de *thyragetae* – „geţii de pe fluviul Thyros (Nistru)".

C. Valerius Flaccus Setinus Balbus a trăit între anii 45 şi 90 e.n. şi, în cartea sa, *Argonauticon* (liber VI, vers. 134 – 142), afirmă că thyrsageţii, înveşmântaţi în piei de animale care pluteau liber în spatele lor, purtau lănci ornate cu frunze şi flori. Thyrsageţii l-au însoţit pe Bacchus (Dionysos), fiul lui Jupiter şi descendent din regele Cadmus, atunci când acest zeu i-a biruit pe arabi şi pe sabeenii cei fericiţi. Mai apoi, Dionysos, traversând fluviul Hebru, i-a lăsat pe thyrsageţi în aceste regiuni friguroase (ale Daciei), unde au păstrat, odată cu toate obiceiurile strămoşilor lor, şi datina de a se folosi de tobe şi de fluiere.

Pentru a denumi thyrsul, de unde se trăgea numele thyrsageţilor, Valerius Flaccus foloseşte denumirea de *hasta*, care are sensul de „lance, suliţă", dar care, în mod figurat, poate avea şi sensul de *thyrs*, aşa cum putem să găsim acest termen folosit la Ovidiu[49]. De altfel *hasta*, ornată cu frunze şi flori, poate fi denotată prin cuvântul „thyrs", după acum precizează tot dicţionarul mai sus citat.

Probabil că etimologia numelui agathyrsilor a fost bine surprinsă de A. J. Reinach, care scrie că cei vechi interpretau acest nume ca având sensul de „cei ce agită thyrsul".[50] Într-adevăr, *agathyrsos* ar avea, în limba grea-

---

[48] Valerius Flaccus, VI.135.

[49] Cf. L. Quicherat et A. Daveluy, *Dictionnaire Latin- Français*, Paris, 1892, *sub-voce* „hasta" p. 611.

[50] C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1898, *sub-voce*: „Thyrsos".

că veche, sensul de „cel ce duce, cel ce conduce thyrsul", cuvântul provenind de la verbul *ago* „a aduce, a conduce" și de la substantivul *thyrsos* – „thyrs". Așadar, denumirea acestei populații tracice din spațiul carpato-dunărean reprezintă o poreclă, așa cum crede și I. H. Crișan[51], care provenea de la faptul că ei purtau adesea un thyrs cu ei. Această poreclă le-a fost dată, evident, de către greci.

Etimologia etnonimului *agathyrsi* este corect precizată de către Herodian, învățat care a trăit pe vremea împăratului Marcus Aurelius (161 – 180 e.n.) și care a scris în greceşte. El este născut la Alexandria și era fiul gramaticianului Apollonios Dyscolos. Herodian, a cărui sursă de informație este, fără îndoială, Biblioteca din Alexandria, unde au lucrat atât el cât și tatăl său, scrie: „Împreună cu aceste (cuvinte) merge și cuvântul *agathyrs*, nume propriu sau nume de trib de dincolo de Haemus. Este numit astfel de la Agathyrsos, fiul lui Heracles, sau așa cum crede Peisandru, pe baza thyrsurilor lui Dionysos."[52]. Peisandru din Rhodos, se arată în același text, a trăit în secolul al VI-lea î.e.n. și este autorul unei epopei despre Heracles.

Aceleaşi date despre etimologia etnonimului *agathyrsi* aflăm și de la geograful Stephanos din Bizanț, care scrie despre acest popor: „Agatârșii, popor mai dinlăuntrul muntelui Haemus, (se numesc astfel) fie (de la) Agathyrsos (fiul lui) Heracles, fie după cum (spune) Peisandru de la thyrsurile lui Dionysos".[53]

---

[51] I. H. Crişan, *Strămoşii poporului român, geto-dacii, şi epoca lor*, Bucureşti, 1980, p.252.

[52] Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu, Gheorghe Ştefan, *Izvoare privind istoria României*, Bucureşti, 1964, vol. I, p. 625.

[53] Cf. Stephanos din Bizanț, *Ethnica*, ed. Augusti Meinekii, Graz, 1958, p.12.

Desigur, etimologia fabuloasă, după care numele ar proveni de la fiul lui Heracles, trebuie respinsă, iar etimologia care afirmă că agatârșii își derivă numele de la thyrsurile lui Dionysos trebuie admisă ca fiind singura acceptabilă din punct de vedere rațional.

Thyrsul era emblema zeului Dionysos și în multe din reprezentările sale grafice el apare purtând thyrsul, care, după cum am arătat mai sus, era un toiag lung, împodobit cu frunze de iederă sau de viță de vie. Cuvântul „thyrs" apare în literatura greacă către anii 430 î.e.n., însă el era folosit și purtat în mod frecvent de către adoratorii greci ai lui Dionysos. Aceasta reiese din faptul că aceștia creează numeroase lexeme compuse pe baza termenului „thyrs", cum ar fi: *thyrsophoreo* – „eu port thyrsul", *thyrsomanes* – „cel ce este exaltat de Dionysos și poartă mereu thyrsul"; *thyrsophoria* – „purtarea thyrsului", *thyrsohares* – „cel căruia îi place să poarte thyrsul", *thyrsophoros* – „cel ce poartă thyrsul"; *thyrsotinektes* – „cel ce agită un thyrs"., Desigur purtarea în mod constant a thyrsului era oarecum ridicolă și sărea în ochi, fapt care explică apelativele grecești menționate mai sus. Agatârșii, care purtau thyrsul – care, de altfel, putea fi folosit și ca o armă, asemenea unei mici lănci – constituiau un obiect de mirare pentru greci și ei au fost numiți cu această poreclă de „purtători de thyrs", așa cum s-a întâmplat și în cazul unora dintre grecii din Attica, care și ei purtau thyrsul, emblemă a lui Dionysos, prin cetate. Thyrsul reprezenta semnul apartenenței la un cult, la o religie, aceea a lui Dionysos, având cam aceeași funcție pe care o au crucea pentru creștini sau steaua lui David pentru evrei.

Se poate obiecta împotriva acestei etimologii faptul că sciții au avut un rege Idanthyrsos, care s-a împotrivit

lui Darius, regele perșilor, în 514 î.e.n.[54] Idanthyrsos ar fi fost nepotul lui Anacharsis, scit care a călătorit în Grecia și care era vestit pentru înțelepciunea lui.[55] Or, acest rege are în numele său denumirea thyrsului. Însă sciții nu practicau cultul lui Dionysos; mai mult chiar, sciții ar fi reproșat grecilor că îl cinstesc pe Bacchus – Dionysos[56] iar un rege trac ce fusese inițiat în misteriile lui Dionysos a fost detronat, prins și ucis.[57] Întrucât vița de vie nu creștea în țările locuite de sciți (din cauza frigului), apelația de „Idanthyrsos", în componența căreia intra și numele thyrsului, emblema zeului vinului și al viței de vie, trebuie să ne trezească suspiciuni cu privire la exactitatea redării acestui nume de către Herodot. Numele aceluiași rege pe care Herodot îl desemnează drept „Idanthyrsos" este redat de preotul spaniol Orosios cât și de Iordanes sub forma Anthyrus, iar Pompeius Trogus-Iustinus îl menționează sub denumirea de Ianthyrus. Așadar, nu putem avea nicio certitudine cu privire la numele real al acestui rege, existând trei variante în acest sens.[58]

De altfel, în ceea ce privește numele acesta, citim în textul care ne-a parvenit de la Herodot că Anacharsis, care era scit, dintr-o familie regală, ar fi avut ca bunic pe Spargapeithes. Însă același nume, Spargapeithes[59], i se dă și unui rege al agatârșilor[60], cu toate că cele două popoa-

[54] Herodot, IV.126, 127, 76, 120.

[55] Herodot, IV.76.

[56] Herodot, IV.79.

[57] Herodot, IV.80

[58] Roxana Iordache, „La confusion Gètes –Goths dans la *Gottica* de Iordanes", în *Corollas Philologicas in honorem Guilien Cabañeros*, Salamanca, 1983, p.329.

[59] Herodot, IV.76.

[60] Herodot, IV.78.

re nu erau în relații bune. Agatârșii refuză să dea ajutor sciților în războiul lor împotriva perșilor[61], iar un rege al sciților, numit Ariapeithes, este ucis prin viclenie[62], probabil în război, de către Spargapeithes, regele agatârșilor. Este deci foarte probabil ca aceste denumiri să nu fie exacte, mai ales ținând cont de faptul că un nume similar, Spargapises, este dat fiului reginei masageților din Asia Centrală.[63] Astfel, numele de „Idanthyrsos", dat acelui rege scit, nume în care intră și lexema *thyrsos*, pare să nu fie exact, iar numele său real pare să fie mai degrabă acela menționat de manuscrisele lui Orosius Paulus sau de cele ale lui Pompeius Tragus-Iustinus, adică Anthyrus sau Ianthyrus. Aceasta, întrucât sciții nu adorau pe Bacchus, ba mai mult decât atât, socoteau că nu este rezonabil să-ți închipui că ar putea exista un zeu care îi aduce pe oameni la o stare de nebunie și de furie, cum era cazul cu Dionysos și cu orgiile lui.[64] Evident, respingerea divinității lui Dionysos implica și imposibilitatea acceptării thyrsului ca însemn divin și astfel denumirea thyrsului nu mai putea intra în constituirea numelui unui rege scit, cum se susține în cazul lui Idanthyrsos. Din aceste motive, trebuie să socotim acest nume ca o redare inexactă.

2. *Originea etnică a agatârșilor*

Am arătat că Herodot ne-a relatat mitul după care Agathyrsos, strămoșul eponim al agatârților, ar fi fost frate bun cu Schythes, strămoșul eponim al sciților, și cu cel al

[61] Herodot, IV.119.

[62] Herodot, IV.78.

[63] Herodot, I.111,113.

[64] Herodot, IV.79.

gelonilor.[65] După acest mit, agatârșii ar fi rude bune, ba chiar frați și de același neam cu sciții. Marele geograf din Alexandria care a fost Ptolemeu îi așează pe agatârși între cursul superior al râului Don și Nipru, adică într-o regiune nordică în care anterior se credea că au locuit sciții.[66]

Însă, după cum s-a arătat cu alte ocazii[67], sciții sosesc în sudul Ucrainei abia în secolul al VII-lea î.e.n., iar prezența sciților în Transilvania este atestată tot în secolul al VII-lea î.e.n.[68] Ba chiar, după informațiile mai exacte și mai recente ale lui Valentin Vasiliev[69], sciții ar fi creat o enclavă în Transilvania la începutul secolului al VI-lea. Agatârșii nu puteau fi de neam scitic, din simplul motiv că ei trăiau în Transilvania cu multe secole înainte de sosirea sciților, dar și din alte motive pe care trebuie să le expunem pe scurt în cele ce urmează. După Herodot, agatârșii au creat o societate în care toți membrii săi trăiau fără să aibă nici ură și nici invidie unii față de alții. Agatârșilor le este atribuită o comunitate de oameni lipsiți de patimi, blânzi, buni unii cu alții.

De cealaltă parte, sciții sunt prezentați de Herodot ca prototipuri de oameni cruzi, sălbatici, violenți și barbari. Astfel, ei crapă ochii tuturor prinșilor de război pe care îi iau ca robi[70], fac sacrificii umane jertfind zeilor lor unul din o sută dintre prinșii lor de război[71], beau sângele celor

---

[65] Herodot, IV.8-10.

[66] Ptolemeu, *Geographia*, III.5,10.

[67] Vasile Pârvan, *Getica*, Editura Meridiane, București, 1982, p.9.

[68] Idem, p.9.

[69] Valentin Vasiliev, *Sciții agatârși pe teritoriul României*, Cluj-Napoca, 1980, p.134.

[70] Herodot, IV.2.

[71] Herodot, IV.62.

învinşi şi duc ţeasta lor ca prinos regelui lor[72], jupoaie de vii pe vrăjmaşii prinşi de ei şi din pieile lor îşi fac tolbe de săgeţi[73], din craniile celor ucişi fac potire din care beau vin[74]. Pe prezicătorii care nu ghiceau exact viitorul îi ucid, atât pe ei cât şi pe copiii lor.[75] Herodot îi descrie pe sciţi ca fiind cei mai sălbatici şi mai cruzi dintre barbari. Aşadar, este cu neputinţă să se afirme că agatârşii au fost sciţi, întrucât, dimpotrivă, agatârşii sunt înfăţişaţi de Herodot drept cei mai civilizaţi şi mai umani dintre semiţiile vieţuind în acea vreme. Lumea pe care doreau agatârşii să o construiască era una în care oamenii se iubeau între ei, o lume lipsită de ură şi de pizmă.

Există şi alte motive care pledează împotriva identificării agatârşilor cu sciţii. Mormintele sciţilor din Transilvania pot fi uşor deosebite de acelea ale populaţiei autohtone din acea provincie, fiindcă mormintele sciţilor sunt de înhumaţie[76], pe când mormintele traco-geţilor autohtoni sunt de incineraţie.[77] Or, numărul mormintelor de incineraţie găsite până acum în arealul în care s-au găsit un număr semnificativ de morminte de înhumare scitice este relativ redus. Pe de altă parte, Valentin Vasiliev scrie despre aceste morminte scitice din Transilvania: „Inventarul modest al unor morminte, caracterul arhaic al majorităţii descoperirilor, numărul redus de morminte tumulare, lipsa sacrificiului uman ritual, unele categorii şi forme cerami-

[72] Herodot, IV.64.

[73] Herodot, IV.64.

[74] Herodot, IV.68.

[75] Herodot, IV.68.

[76] Valentin Vasiliev, *Sciţii agatârşi pe teritoriul României*, Cluj-Napoca, 1980, p. 134,136,137 etc.

[77] Idem, p. 137,138.

ce preluate de la autohtoni etc., dau un aspect oarecum particular grupei pătrunsă în Transilvania, dar nu-i alterează cu nimic esența, scitică ... Dar, influența exercitată de populația autohtonă, ca factor dizolvant al grupului scitic intrusiv, devine evidentă în special prin mormintele cele mai târzii ale acestui grup, cum sunt cele de la Băița."[78]

Astfel, se poate conchide că a existat o infiltrare a unui grup scitic în centrul Transilvaniei la sfârșitul secolului al VII-lea î.e.n., dar acest grup a fost puțin numeros și s-a amestecat destul de repede cu autohtonii agatârși. De menționat că și în Câmpia Romană și în Moldova se întâlnesc morminte scitice, care dovedesc că sciții au fost prezenți în aceste regiuni fie ca invadatori, fie ca aliați ai geților, fie ca artizani. De aceea, nu putem fi de acord cu terminologia și cu titlul cărții lui Valentin Vasiliev, căci nu puteau exista sciți agatârși, sciții fiind un cu totul alt popor decât agatârșii, peste care au venit fie ca aliați, fie ca artizani. După cum am arătat anterior, populația autohtonă a Transilvaniei a fost numită „agatârși" de către grecii din Pont, dându-li-se astfel o poreclă legată de purtarea thyrsului. Pe de altă parte, sciții veniți în Transilvania au fost foarte puțin numeroși, după cum o dovedește numărul redus de morminte scitice.[79] În plus, pe teritoriul Transilvaniei nu s-au descoperit așezări scitice[80] ; Valentin Vasiliev afirmă că aceasta s-ar datora caracterului seminomad al vieții lor.[81] În acest caz, pe tot întinsul Transilvaniei, ar trebui să se găsească numai morminte de înhumare răzlețe și risipite. Or, s-au aflat și necropole în care se găsesc mai

[78] Valentin Vasiliev, *Sciții agatârși pe teritoriul României*, p.135.

[79] Idem, p.37.

[80] Idem, p.32.

[81] Idem, p.32.

multe morminte la un loc[82], ceea ce dovedește că sciții au dus și o existență stabilă, probabil în așezări ale autohtonilor, și nu au dus numai o existență seminomadă. De altfel, numărul redus de morminte scitice aflate în Transilvania exclud cu totul posibilitatea să fi existat un grup important de sciți în această regiune. S-au descoperit în total aproximativ 225 morminte scitice, corespunzând perioadei de 150 de ani de existență a sciților în Transilvania.[83] De aceea, și influența sciților asupra culturii materiale a autohtonilor agatârși este atât de puțin vizibilă. Dimpotrivă, se constată că autohtonii au influențat pe sciții noi veniți.[84]

Pe de altă parte, nu este cu putință nici ca autohtonii agatârși să fie socotiți sciți, întrucât ei refuză să se alieze cu aceștia din urmă, atunci când Darius I îi atacă.[85] În plus, avem cunoștință despre un rege al agatârșilor care ucide un rege scit, desigur, într-un război.[86] Nu în ultimul rând, moravurile sciților sunt la polul opus față de cele ale agatârșilor.

Nici Herodot nu îi confundă pe agatârși cu sciții, deși relatează un mit după care și sciții și agatârșii s-ar trage din Hercule. Acest mit exprimă însă vitejia ambelor popoare și nu înrudirea lor etnică.

Vom conchide că agatârșii, după cum arată Herodot, au obiceiuri similare tracilor, exceptând legiuirile lor cu privire la femei.[87]

---

[82] Valentin Vasiliev, *Sciții agatârși pe teritoriul României*, p.32.

[83] Idem, p.34.

[84] Idem, p.140.

[85] Herodot, IV.119.

[86] Herodot, IV.178.

[87] Herodot, IV.104.

Va trebui să ne punem întrebarea de ce Herodot nu a dat etimologia reală a numelui agatârșilor și de ce nu a arătat că această apelație reprezintă o poreclă cu sensul de „cel ce duce/poartă thyrsul" și de ce a afirmat existența unui mitic Agathyrsos, strămoș eponim al agatârșilor? Aceasta, mai ales ținând cont de faptul că orice elin cultivat se gândește în primul rând la această explicație a numelui agatârșilor. De ce nu o menționează Herodot în condițiile în care ea este cât se poate de evidentă și, în plus, mai este și evidențiată de autori cum ar fi Valerius Flaccus, care îi numește pe agatârși *thyrsagetae* – „geții cu thyrs"?

Răspunsul la această întrebare este acela că Herodot era un om foarte superstițios, iar etimologia aceasta, de „cel ce duce, ce poartă thyrsul" este ironică, batjocoritoare chiar la adresa zeului Dionysos, fiindcă thyrsul este simbolul, emblema chiar, a acestui zeu. Prin această omisiune, Herodot arată teama sa de a nu supăra și ofensa un zeu. De pildă, el scrie în cartea a II-a: „Fie ca zeii și eroii să nu se ofenseze de cele pe care tocmai le-am spus cu privire la ei", fiind vorba, desigur, despre zeii din Egipt.[88]

Referindu-se la anumite reprezentări mimice ce au loc pe un teren din apropierea orașului Sais, Herodot scrie, ferindu-se să dea mai multe amănunte: „Cu toate că le cunosc, să se odihnească ele într-o liniște religioasă", evitând cu foarte multă grijă să le dezvăluie.[89] Cu privire la zeul egiptean Osiris, Herodot scrie că el este numit de greci Bacchus (Dionysos).[90] După ce arată că în orașul Busiris se celebrează sărbătoarea zeiței Isis, Herodot arată că par-

[88] Herodot, II.45.

[89] Herodot, II.171.

[90] Herodot, II.144.

ticipanții, după aducerea de jertfe, își dau lovituri. În continuare însă, Herodot scrie: „pentru ce zeu se lovesc ei, ar fi din partea mea o impietate să dezvălui".[91] Or, zeul pentru care se loveau ei este Osiris, cel ce este numit „Bacchus" („Dionysos") de către greci. Cultul lui Osiris a debutat în Egipt, în orașul Busiris, iar Osiris este numit adesea „Stăpânul din Busiris". La Busiris se dădeau reprezentări teatrale în care se înfățișa soarta lui Osiris, moartea și învierea sa. Se dădeau lupte între adoratorii lui Osiris și dușmanii săi.[92] Herodot are atât de multă teamă față de Osiris (numit „Dionysos" de către greci) încât nu-i dezvăluie numele și nu scrie cum se numea zeul pentru care se luptau între ei egiptenii, lângă orașul Busiris. Este rațional să considerăm că aceeași teamă o are Herodot și atunci când este vorba de a scrie despre emblema zeului Dionysos, care era purtată în practicile de misterii asociate acestui zeu. A da explicații despre thyrs și despre semnificația lui însemna, în fond, a dezvălui amănunte și date despre misterii, or, de asemenea dezvăluiri nelegiuite, care puteau să atragă mânia și pedeapsa zeului, se ferea cu toată conștiinciozitatea Herodot, om foarte superstițios, după cum au arătat istoricii literaturii eline. În cuvintele a doi mari elenişti francezi, autori ai unei celebre istorii a literaturii eline: „Herodot aste foarte pios, el ascultă eu scrupulozitate de regulile tăcerii care sunt impuse inițiaților, și singura considerație care poate să-l facă să treacă sub tăcere ceea ce știe este teama de a călca discreția religioasă."[93] Și tot

---

[91] Herodot, II.61.

[92] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Bucureşti, 1985, p.258.

[93] Alfred şi Maurice, Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, vol.II, Paris, 1898, p.630.

ei mai scriu: „Fondul credinței sale (religioase) îi vine din vechea epopee (a lui Homer)".[94]

Tăcerea rituală asupra tuturor amănuntelor misteriilor era impusă inițiaților cu strictețe, însă la Herodot ea este foarte marcată în ceea ce îl privește pe zeul Dionysos. Herodot nu face decât să-l imite pe Homer care și el, când scrie despre zeul Dionysos, își îmbracă cuvintele în enigme. Astfel, în *Iliada*, VI.130, Homer numește „doici" pe hyade (bacchantele sau menadele), evitând astfel să le numească cu apelația exactă pe aceste slujitoare ale misteriilor lui Dionysos. În ceea ce privește thyrsul, toiagul ritual împodobit cu frunze de viță de vie pe care îl purtau bacchantele, Homer nu îl numește eu numele său exact, thyrsos, ci îl numește, în textul grec, θύσθλον (*thysthlon*), la plural θύσθλα. Acest termen este redat în traducerea *Iliadei* realizată de Sanda Diamandescu și Radu Hâncu prin „thyrs"[95], dar sensul literal al acestei lexeme, așa cum îl găsim în *Dictionnaire grec–français*, al lui M. A. Bailly este „objets sacrés pour les fêtes de Bacchus". În ediția *Iliadei* publicată de A. Pierron[96], găsim o notă explicativă care arată că termenul θύσθλα se referă la „obiectele ce serveau la celebrarea misteriilor lui Bacchus".

Acest termen θύσθλα derivă de la verbul grec θύω, „a aduce un sacrificiu zeilor".[97] Astfel, Homer, în *Iliada*, se ferește să scrie că bacchantele purtau thyrsul, și indică doar un fapt general, pe acela că purtau obiecte destinate practicării misteriilor lui Dionysos.

---

[94] Alfred și Maurice, Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, vol.II, p.629.

[95] *Iliada*, VI.134.

[96] Homère, *Iliade, texte grec publié avec une introduction et des notes, par A. Pierron*, Ed. Hachette, Paris 1883.

[97] M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, *sub-voce*.

În același spirit, și Herodot, la fel ca Homer, se ferește să explice etimologia exactă a denumirii *agathyrsos* – „cel ce duce, ce poartă thyrsul", fiindcă astfel ar trebui să menționeze un obiect sacru, utilizat în practica misteriilor lui Dionysos, și, prin aceasta, ar fi dezvăluit o parte, chiar dacă una minimală, din ceremoniile secrete ale misteriilor, fapt pe care îl evită cu regularitate, după cum am arătat anterior, în toată opera sa. Ca să dea totuși o explicație, explicație care totodată să ascundă sensul exact al etnonimului *agathyrsos*, Herodot redă un mit care exista la grecii din Pont (Hellespont), după care Hercule ar fi avut ca fii pe Schytos, pe Agathyrsos și pe Gelon. Însă acest mit nu poate fi acceptat de noi, cei de azi, care trebuie să găsim originea reală a etnonimului *agathyrsos*.

Dacă termenul *thyrsos* nu apare în literatura greacă decât după 430 î.e.n.[98] și dacă în *Iliada*, VI.134, Homer evită să-l folosească ca atare și pune în locul lui un termen neutru, θυσθλον (*thysthlon*) iar Herodot, atunci când explică etimologia cuvântului *agathyrsoi*, se ferește și el să menționeze explicația cea mai logică și mai evidentă pentru orice vorbitor de limba greacă, care este „cei ce duc, poartă thyrsul", atunci, trebuie să tragem concluzia că până în vremea lui Herodot s-a păstrat interdicția rituală, tabu-ul, de a nu menționa nimic din ceea ce se folosea în practica misteriilor lui Dionysos. Nici Herodot și nici Homer nu scriu despre thyrs pentru că el făcea parte din recuzita misteriilor lui Dionysos și nu se cuvenea să fie dezvăluit nimic din cele ce țin de aceste practici.

Așadar, înrudirea cu sciții a agatârșilor nu poate fi admisă și trebuie să conchidem că ei au fost traco-geți care

---

[98] C. Daremberg, E.Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1898, *sub-voce*: *„thyrsos"*.

s-au împotrivit sciților și s-au luptat cu ei. Poate că sciții au trăit în preajma lor, fie ca refugiați în acele teritorii, fie veniți ca artizani, însă prezența sciților în zonele locuite de agatârși este doar una redusă. De altfel, sciții nu au avut nicio așezare în Transilvania și nici în celelalte provincii românești.

Nu putem exclude nici ipoteza că sciții, ale căror morminte s-au găsit în Transilvania, au fost prizonieri ai agatârșilor, dat fiind că a existat un conflict armat între cele două popoare, în cursul căruia regele sciților, Ariapithes, a fost ucis de agatârși. De altfel, din descrierea pe care Herodot o face cu privire la firea sciților, rezultă că aceștia erau răi, cruzi, sălbatici, pe când agatârșii erau, dimpotrivă, civilizați, manierați și creaseră o societate în care nu exista pizmă sau invidie. Era deci în firea lucrurilor ca cele două neamuri să intre în conflict, întrucât erau cu totul opuse ca moravuri, primii fiind nespus de răi pe când cei din urmă erau nespus de buni.

3. *Statul agatârșilor*

Herodot ne dă puține informații despre agatârși și despre societatea pe care aceștia au creat-o. Totuși, pe baza acestor puține informații putem deduce o serie de date despre structura societății agatârșilor și despre modul lor de viață.

Agatârșii, care locuiau în Transilvania și în parte în Moldova, erau organizați într-un regat și cunoaștem numele unuia dintre regii lor, pe care Herodot îl numește Spargapeithes. Totuși, numele său ar putea fi reprodus inexact căci, câteva rânduri mai înainte manuscrisul lui Herodot dă același nume, Spargapeithes, unui personaj scit, poate un rege, care este străbunicul celebrului înțelept scit Ana-

charsis. Numele acesta, dacă reprezintă o traducere greacă a unui nume trac (sau scit), ar avea sensul de „plin de încredere" (de la σπαργω – „a fi umflat, a fi plin" şi πειθω – „a avea încredere"). Într-adevăr, o serie de denumiri prezentate drept străine de Herodot sunt reductibile la rădăcini şi lexeme greceşti. De exemplu, numele de „Idanthyrsos", dat unui rege al sciţilor[99], pare a fi o traducere în greacă a unui nume (de la ἰδανος, η, ον, „frumos, agreabil de văzut" şi θύρσος – „thyrs", compusul având sensul de „thyrs frumos"). Este de presupus că aceste nume reprezintă traduceri fiindcă ar fi foarte improbabil ca morfemele corespunzătoare unor nume scitice sau tracice să aibă un sens în greacă.

Regatul agatârşilor a existat – după cum atestă izvoarele – cel puţin din secolul al VI-lea î.e.n. şi până la sfârşitul secolului al IV-lea î.e.n. Regatul agatârşilor avea o structură bine întemeiată, căci poseda legi ce se cântau şi se învăţau pe dinafară de către tineri. Aceasta implică faptul că tinerii erau educaţi, începând cu o anumită vârstă de către stat, aşa cum se întâmpla, de pildă, la Atena, cu efebii[100], care, la 18 ani, intrau în rândul bărbaţilor, însă până atunci primeau o solidă pregătire militară şi, într-o anumită măsură, culturală.

„În Sparta, tatăl nu avea niciun drept asupra educaţiei fiului său. Legea pare a fi fost mai puţin riguroasă la Atena; totuşi, chiar şi acolo, cetatea desfăşura educaţia copiilor în comun, sub conducerea unor învăţători aleşi de ea. Aristofan, într-un pasaj elocvent ni-i arată pe copiii din Atena mergând la şcoală, în ordine, împărţiţi pe cartiere,

[99] Herodot, IV.76,120,127.

[100] Efebii erau, în Atena şi în alte cetăţi greceşti, băieţii care împliniseră 18 ani şi fetele care împliniseră 14 ani. În ceea ce-i priveşte pe băieţi, aceasta este vârsta la care erau înscrişi în listele de cetăţeni.

mergând în rânduri strânse, pe ploaie, pe zăpadă sau pe soare. Aceşti copii par să fi înţeles că aceasta reprezintă o datorie civică pe care ei sunt datori să o împlinească. Statul dorea să dirijeze de unul singur educaţia, iar Platon ne spune şi care este motivul acestei exigenţe: „Părinţii nu trebuie să aibă libertatea de a-şi trimite sau de a nu-şi trimite copiii lor la învăţători pe care cetatea i-a ales, căci copiii aparţin mai puţin părinţilor lor decât cetăţii"[101]. Statul considera corpul şi sufletul fiecărui cetăţean ca aparţinându-i şi de aceea dorea să modeleze acest corp şi acest suflet în aşa fel încât acestea să devină în cel mai ridicat grad cu putinţă folositoare pentru interesele statului. Statul îl învăţa pe copil gimnastica, pentru că trupul omului reprezenta o armă pentru cetate şi era nevoie ca această armă să fie cât mai tare şi mai maniabilă cu putinţă. Statul îi învăţa pe tineri şi cântecele religioase, imnurile şi dansurile sacre, întrucât cunoaşterea acestora era necesară pentru executarea corectă a sacrificiilor şi a sărbătorilor cetăţii.

Se recunoştea statului dreptul de a împiedica existenţa unui învăţământ liber, alături de cel controlat de stat. Atena a formulat cândva o lege care interzicea întrunirile tinerilor în lipsa unei autorizaţii în acest sens dată de magistraţi[102] şi o altă lege care interzicea îndeosebi predarea filozofiei.[103]

De altfel, în foarte multe societăţi primitive, arhaice, tinerii, până la vârsta de 17-20 ani, primesc o educaţie deosebit de serioasă, întrucât, pentru a intra în rândul bărbaţilor, ei vor trebui să treacă o serie de probe ce pot fi extrem de

---

[101] Platon, *Legile*, VII.

[102] Xenophon, *Memorabilia*, I.2.31.

[103] Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, ed. Hachette, f.a., p. 267.

dificile. În societățile primitive, tinerii dobândeau atât o pregătire pentru război cât și pentru vânătoare și nu intrau în rândul bărbaților decât după efectuarea așa-ziselor „rituri de trecere".[104]

Asemenea legi cântate găsim și la africani, la triburile bantu, despre care C. I. Gulian scrie: „La africanii bantu, tineretul învață cântece, printre care cele mai importante sunt așa zisele „cântece ale legii". Această semnificativă denumire arată care este conținutul lor: sunt îndemnuri adresate tinerilor pentru ca să se poarte respectuos față de oamenii cei mai stimați. Aceste reguli morale sunt întrețesute cu cântece care glorifică expedițiile de jaf împotriva altor triburi".[105] De asemenea, se pare că și la celți, barzii cântau legile pe care astfel le făceau cunoscute tineretului.[106] Educația copiilor în societățile primitive era lăsată pe seama clanului, și nu a familiei; tot la fel se întâmpla și în societățile arhaice.[107]

Dar, în ceea ce îi privește pe agatârși, învățarea pe de rost și cântatul legilor constituiau, fără îndoială, numai o parte din educația pe care tinerii o primeau. Totodată, observăm că agatârșii reprezentau o forță militară de temut, în fața căreia sciții au trebuit să bată în retragere.

Vestiți printr-un crainic, sciților li s-a interzis de către agatârși să intre pe teritoriul lor și li s-a spus că dacă vor cuteza să le invadeze țara, vor trebui mai întâi să se lupte cu ei. Sciții au fost înfricoșați și n-au intrat în țara agatâr-

---

[104] Discutate pe larg de Arnold von Gennep. Cf. Traian Herseni, *Sociologie*, București, 1982, p.309.

[105] C. I. Gulian, *Lumea culturii primitive*, București, 1983, p.336.

[106] Henri Hubert, *Celții și civilizația celtică*, traducere română, București, 1983, p.423.

[107] Nicolae Petrescu, *Primitivii*, București, 1944, p.163.

şilor.[108] Aceasta înseamnă că agatârşii aveau o armată bine pregătită, fapt ce s-a putut constata şi în războiul cu sciţii, purtat de regele agatârs Spargapeithes.[109] Or, o astfel de pregătire presupunea, în epoca aceea, un antrenament de luptă asiduu, care, fără îndoială, reprezenta parte din iniţierea tinerilor. Pe de altă parte, faptul că sciţilor li s-a interzis să intre în teritoriile ocupate de agatârşi reprezintă încă o dovadă cum că agatârşii nu era sciţi, caz în care ei nu s-ar fi purtat în felul acesta cu nişte fraţi de-ai lor, pe care, mai degrabă, i-ar fi lăsat să intre în Transilvania.

Ştim din textele lui Horaţiu[110] că la geţi şi, în consecinţă, şi la agatârşi (întrucât aceştia sunt traci ce locuiesc la nord de Dunăre), „ogoarele sunt neîmpărţite şi produc roade comune". Dacă femeile erau în comun la agatârşi – vom arăta în cele ce urmează ce trebuie să se înţeleagă prin aceasta – atunci şi averea trebuia să fie în comun, căci nu mai putea exista o femeie care să poată purta de grijă proprietăţii fiecărui bărbat. Dacă femeile erau în comun, nu putea exista nici familia stabilă şi nici proprietatea familiei. Astfel că existenţa unei comunităţi a bunurilor la agatârşi este un fapt mai mult ca sigură. Aceasta nu era acea comunitate din comuna primitivă (pe care Karl Marx o numeşte „arhaică"), ci comunitatea agrară sătească. Karl Marx face o deosebire netă între aceste două forme de producţie şi enumeră diferenţele dintre ele.[111]

---

[108] Herodot, IV.125.

[109] Herodot, IV.78.

[110] III.24 şi V.11–16.

[111] Karl Marx, *Ciornele răspunsului la scrisoarea lui V.I. Zasulici*, în. K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol.19, Ed. Politică, Bucureşti, 1964, p.419-420 şi 434.

În comunitatea agrară sătească, există un grup de nivel superior, care e compus din persoane ce îndeplinesc o serie de funcții publice. În virtutea faptului că acest grup special (constituit din rege, nobili, preoți) reprezintă interesele comune, el prelevă o parte din plus-produsul obținut de comunitatea agrară sătească. Grupul social de nivel superior va avea tendința de a acapara o parte cât mai mare a plus-produsului, ceea ce îi transformă pe țăranii din comunitățile agrare sătești într-o masă exploatată. Exploatarea poate ajunge la fel de dură ca și exploatarea sclavagistă, iar întreaga societate poate ajunge să fie întemeiată pe antagonism și exploatare de clasă. Comunitatea agrară sătească, scrie Karl Marx, „poartă stigmatul deosebirilor de castă și al sclaviei".[112] Exploatarea poate să fie atât de aspră încât, în ciuda caracterului aparent independent al comunității agrare sătești, extorcarea plus-produsului să fie dusă până la zădărnicirea reproducției lărgite[113], adică a reluării pe scară mai mare a producției.[114]

Pe baza datelor pe care le avem despre orânduirea socială existentă la traco-geți și, implicit, la agatârși, care erau cârmuiți de un rege, trebuie să tragem concluzia că, la fel ca și în cazul dacilor, și la agatârși exista o orânduire tributală.

Marele sociolog român, profesorul Henri N. Stahl[115], a publicat volumul *Teorii și ipoteze privind sociologia orânduirii tributale.*[116] În acest volum, se face o analiză a modului

---

[112] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol.9, Ed. Politică, Bucureşti, 1964, p.140.

[113] Karl Marx, *Capitalul*, vol.III, partea a II-a, Bucureşti, 1955, p.749.

[114] Alexandr Albu (coord.), *Dicționar de economie politică*, Bucureşti, 1974, p.663.

[115] Care mi-a fost profesor pe când eram student pe băncile Facultății de Filozofie din Bucureşti.

[116] Henri N. Stahl, *Teorii şi ipoteze privind sociologia orânduirii tributale*, Bucureşti, 1980, *passim*.

de producție și a orânduirii tributale din Dacia și se arată că Dacia preromană și cea romană au fost caracterizate prin orânduirea tributală și nu prin cea sclavagistă, cum s-a susținut.

De asemenea, în mai multe articole și comunicări, Liviu Ștefănescu[117] a arătat și el că în Dacia romană și în cea preromană a existat modul de producție tributal sau asiatic, și nu cel sclavagist. [118]

În fine, Hadrian Daicoviciu scrie: „Totuși, este probabil că statul dac își va fi păstrat și în aceste două decenii de existență caracterul de comunitate înglobată, tipică pentru orânduirea tributală pe care o avusese la închegarea sa".[119]

Nu este verosimil ca agatârșii să fi avut o altă orânduire decât urmașii lor de mai târziu, dacii, pentru că o orânduire sclavagistă – deci una în care numărul sclavilor să fi fost foarte mare – ar fi fost incompatibilă cu o societate în care toți cetățenii se socoteau frați. Trebuie deci să admitem că la agatârși, ca și la geți, a existat orânduirea tributală sau asiatică.

4. Situația femeilor în regatul agatârșilor

Sărăcia informațiilor noastre cu privire la agatârși nu ne poate împiedica totuși să deducem, pe baza datelor pe care le avem o serie de concluzii, mai cu seamă

---

[117] Liviu Ştefănescu, „Relațiile agrare ca esență a continuității poporului român" în *Culegere de materiale privind istoria agrară a României*, București, 1981, p.339; *Idem*, „Modul de producție tributal în sud-vestul României", comunicare la Sesiunea științifică a Centrului muzeal bănățean,Timişoara, 1973.

[118] Liviu Ştefănescu, „Modul de producție tributal şi agricultura geto-dacilor", comunicare la *Al III-lea Simpozion de istorie agrară a României*, Timişoara, 1974.

[119] Hadrian Daicoviciu, *Studii dacice*, Cluj-Napoca, 1981, pag. 45.

dacă facem comparații cu situații asemănătoare existente în antichitate la alte popoare.

Cu privire la căsătorie și la situația femeilor în regatul agatârșilor, Herodot[120], sursa noastră principală, scrie *litteraliter*: „ei săvârșesc unirea (amestecul) cu femeile în comun" sau, după cum traduce un elenist francez din secolul trecut : „femeile, la ei, sunt în comun".[121] Trebuie să recunoaștem că, în lumina cercetărilor sociologice actuale, aserțiunea lui Herodot este foarte imprecisă și poate fi interpretată în mai multe feluri. De altfel, chiar Herodot descrie mai multe modalități ale acestei situații a femeilor. Descriind pe messageți, populație care pare a fi de oricine turcică și care locuia în Asia Centrală[122], Herodot scrie: „Fiecare din ei se căsătorește cu o femeie dar le folosesc în comun. Grecii spun că așa fac sciții, dar nu sciții fac acestea, ci messageții. Când unul din ei dorește o femeie, el atârnă tolba sa de săgeți înaintea căsuței acelei femei și se unește liniștit cu ea".

Tot astfel, Herodot descriind pe nasamoni[123], popor ce trăiește în Africa, scrie: „Fiecare are, de obicei, mai multe femei, dar ei se slujesc de ele în comun; aproape în felul messageților, când au înfipt un toiag înaintea casei lor, ei se unesc cu o femeie.

La început, când o fată dintre nasamoni se mărită, obiceiul era ca în prima noapte mireasa să treacă de la unul la altul dintre oaspeți și să se dea tuturor; fiecare dintre cei ce au avut relații cu ea îi face un cadou pe care are grijă să-l aducă de acasă."

---

[120] Herodot, IV.104.

[121] P.Giguet, *Histoires d'Hérodote*, trad. nouvelle, Paris, 1864, p.252.

[122] Herodot, I.216.

[123] Herodot, IV.172.

Şi cu privire la un alt popor african, gindanii, Herodot relatează că femeile au relaţii cu mai mulţi bărbaţi şi că ele poartă un inel la glezna piciorului pentru fiecare bărbat pe care l-au cunoscut.[124] Tot aşa, şi la un alt popor din Africa, ausii, femeile aparţin, în comun, bărbaţilor.[125]

În privinţa Europei, chiar şi în vremurile istorice (în sec. I î.e.n.), ştim că la celţii din Franţa (galii), conform relatărilor lui Iuliu Cezar, exista poliandria şi o femeie aparţinea, pe rând, la 10-12 bărbaţi, fraţi sau veri.[126] De asemenea, în Tibet, a existat poliandrie până de curând. Se pare că şi în Sparta, într-o anumită epocă, a existat poliandrie, mai mulţi bărbaţi, care, de obicei, erau fraţi între ei, având o singură soţie; ca dovadă pentru aceasta ar putea sta următoarea mărturie: „fiii de familie nobilă se grupează câte trei sau patru fraţi, pentru a-şi lua o soţie. O singură şi unică soţie, de care ei se bucură pe rând ...".[127]

Totuşi, promiscuitatea sexuală totală n-a existat la niciun popor vreodată[128] şi nici o societate în care femeile să fie pe de-a-ntregul în comun n-a existat vreodată.[129] Familia denumită *panalua* era o familie de grup, în care mai mulţi bărbaţi, de obicei fraţi, se uneau cu mai multe femei surori. S-ar putea ca în insulele din Pacific, văduvele să fi putut avea relaţii cu oricine, dar aceasta numai cu asentimentul lor şi fără să constituie o obligaţie legală.[130]

---

[124] Herodot, IV.176.

[125] Herodot, IV.180.

[126] Iuliu Cezar, *De bello gallico.*

[127] André Bonnard, *Civilizaţia greacă*, vol. I, traducere Română Iorgu Stoian, Bucureşti, 1976, p.25.

[128] Nicolae Petrescu, *Primitivii*, Bucureşti, 1944, p.129.

[129] Idem, p.157.

[130] Idem, p. 225.

În această privinţă, Traian Herseni scrie: „Cu atât mai puţin poate fi vorba de vreo promiscuitate care nu există nici la celelalte popoare şi care ar fi constituit un izvor permanent de conflicte între bărbaţi, dar şi, ceea ce se uită de obicei, o reacţie ostilă din partea femeilor... Deci monogamia pare a fi un fenomen social originar, o caracteristică chiar a tranziţiei de la societatea antropoidă la cea umană."[131]

Aşadar, la agatârşi, nu exista întru-totul o promiscuitate sexuală, care nu există nici la maimuţele antropoide, iar Herodot, afirmând că la strămoşii noştri „femeile erau în comun", nu are în vedere acea promiscuitate sexuală despre care majoritatea sociologilor susţin că nici măcar nu a existat vreodată. Prin afirmaţia sa, Herodot a vrut mai degrabă să arate că la agatârşi fiecare bărbat era liber să îşi aleagă o iubită dintre toate femeile comunităţii, însă doar cu condiţia ca aceasta să îl accepte. Altfel spus, nu exista instituţia familiei şi a căsătoriei, care ar fi pus o stavilă puternică în calea libertăţii ca un bărbat să poată alege orice femeie, cele căsătorite neacceptând să se elibereze de legăturile căsătoriei şi de legământul făcut soţilor lor.

Din textul lui Herodot reiese că relaţiile dintre un bărbat şi o femeie erau condiţionate de acceptul femeii. Tocmai acesta era motivul pentru care bărbaţii, doritori de a atrage pe alesele lor, se purtau atât de chipeşi, îmbrăcaţi în haine luxoase, purtând podoabe de aur. Fenomene similare se constată, de altfel, în toate culturile şi chiar şi în regnul animal, de exemplu la păsări, unde masculul (cum ar fi cocoşul) îşi atrage partenera prin podoaba penajului său. Aşa se face că, pentru a fi mai frumoşi şi mai plăcuţi, bărbaţii purtau podoabe de aur, se tatuau şi îşi vopseau

[131] Traian Herseni, *Sociologie*, Bucureşti, 1982, p.351.

părul. Textul lui Herodot arată clar că doar bărbaţii se purtau atât de luxoşi. Această situaţie se regăseşte întocmai şi la locuitorii insulelor din Pacific, unde „bărbaţii se decorează (prin tatuaje, picturi etc.) şi se împodobesc, cu coliere şi brăţări, mai mult decât femeile".[132] Este posibil ca portul popular din Maramureş şi din nordul Transilvaniei, unde dacii au vieţuit şi după cucerirea romană şi unde veşmintele sunt mult mai fastuoase şi mai elegante la bărbaţi decât la femei, să fie o reminiscenţă a acestui obicei al agatârşilor, a împodobirii mai bogate a bărbaţilor în raport cu femeile. Dimpotrivă, în Oltenia, Muntenia şi Moldova, femeile sunt cele ce se îmbracă şi se împodobesc cu mai multă bogăţie.

În ceea ce priveşte libertatea bărbaţilor de a-şi alege partenera (fiindcă despre acest lucru ne vorbeşte, în realitate, Herodot şi nu despre faptul că femeile erau în comun), fără îndoială că aceasta reprezenta o continuare a practicilor ce ţineau de misteriile lui Dionysos, al cărui cult, după cum vom arăta mai jos, predomina la agatârşi. Într-adevăr, dacă în cursul practicilor ce ţineau de aceste misterii ale lui Dionysos femeile care erau bacchante (sau menade, hyade, thyade) puteau să-şi aleagă singure partenerii – şi, în aceste misterii, totul era permis, inclusiv excesele alcoolice şi sexuale – este raţional să admitem ca moravurile din societatea agatârşilor reprezentau o continuare şi o extindere a celor ce se întâmplau în orgiile sacre ale misteriilor lui Dionysos.

În cursul acestor orgii, femeile puteau să-şi găsească şi să-şi aleagă în mod liber şi nesilite de nimeni un iubit, mai cu seamă că în aceste misterii femeile bacchante jucau rolul cel mai important, bărbaţii fiind doar mai târziu

[132] Traian Herseni, *Sociologie*, Bucureşti, 1982, p.388.

admiși la ele. De asemenea, nu bărbații dețineau rolurile principale în cadrul practicilor ce țineau de misteriile lui Bacchus. Femeile bacchante erau cele ce organizau toată desfășurarea acestor sărbători al căror caracter de orgie sexuală a silit Senatul Roman să le interzică în anul 186 î.e.n. considerându-le că pun în primejdie siguranța statului și moralitatea publică.[133]

Pe de altă parte, scriind despre tracii care locuiau la sud de Dunăre, poetul Menandru (născut în 341-342 î.e.n., mort în 291 î.e.n.) afirma în niște versuri citate de Strabon că tracii au câte unsprezece, douăsprezece neveste.[134] Aceasta înseamnă că la acești traci se practica poligamia; prin urmare, situația femeilor la agatârși, unde se încheiau legături în care femeia era cea care își alegea partenerul, era mult superioară. De altfel, dacă acceptăm că Platon descrie în *Republica* căsătorii ale agatârșilor (deoarece, după cum vom arăta mai jos, întreaga structură a statului expus în *Republica* lui Platon este pusă sub egida zeiței trace Bendis) atunci și la aceștia căsătoriile erau de scurtă durată, vremelnice, însă fără a exista poligamie, ca la tracii sud-dunăreni.

De altfel, se spune că în regiunile de sud-est ale Europei, ocupate de traci, a mai locuit un popor fabulos, în care femeile erau cele ce își alegeau bărbații și în care nu exista instituția căsătoriei sau cea a familiei. Mitologii greci le-au denumit pe femeile din acest popor fabulos „amazoane", nume care s-ar trage de la grecescul *a* – privativ și *mazos*, în greacă, „mamelă", „sân". Justificarea acestei denumiri este aceea că fetelor amazoane li s-ar fi tăiat, încă din co-

---

[133] Dumitru Tudor (coordonator), *Enciclopedia civilizației romane*, București, 1982, p.124.

[134] Strabon, VII.III.4.

pilărie, sânul drept, spre a li se uşura folosirea armelor şi, în special, trasul cu arcul. Tradiţia susţine că poporul mitic al amazoanelor ar fi emigrat din Asia în Anatolia şi s-ar fi aşezat în Capadocia, în centrul acestei regiuni, dând naştere unui stat a cărui capitală s-ar fi numit „Themiscyra".

Statul lor, având în frunte o regină, se compunea numai din femei; bărbaţii erau primiţi la ele o dată pe an, spre a le înmulţi neamul. Mai apoi, amazoanele s-ar fi aşezat în insula Lesbos şi în Samothrace, după care au intrat şi în Grecia continentală, în Beoţia şi în Attica, şi ar fi atacat Atena. Amazoanele aveau ca zeităţi pe Artemis (Diana, la romani) şi pe Ares (Marte, la romani) adică tocmai pe acele zeităţi care erau foarte populare printre traci. S-a afirmat că mitul amazoanelor s-a constituit pe temeiul unor realităţi istorice, căci amazoanele sunt menţionate şi în *Iliada*, III.189, şi în *Istoriile* lui Herodot, IV.110 – 117. În războiul Troiei, amazoanele luptă ca şi tracii, cu care erau aliate, de partea Troiei (am expus, în capitolul 1 al prezentului volum, argumentele în favoarea faptului că Troia era o cetate a tracilor).

Deşi au locuit regiuni ocupate de traci şi deşi în sculpturile greceşti de mai târziu sunt întotdeauna reprezentate fiind îmbrăcate în costum trac, având boneta frigiană pe cap, este dificil de afirmat cu certitudine că amazoanele au aparţinut popoarelor trace. Totuşi, comportamentul lor sexual şi modul în care îşi alegeau partenerul le apropie pe amazoane de femeile agatârşilor şi de bacchantele din misteriile lui Dionysos, care şi ele îşi alegeau singure iubitul şi îl chemau la ele, necunoscând nici instituţia familiei şi nici pe cea a căsătoriei.

5. Agatârşii şi gândirea lui Platon

Marele filozof grec Platon, născut în anul 427 î.e.n., la Atena, descendent, după tată, din legiuitorul Atenei, Solon, iar după mamă din Codras, unul din străvechii basilei ai acelei cetăţi, a elaborat un sistem filozofic bazat pe o concepţie specifică asupra lumii.

Mai exact, filozofia sa, în privinţa epistemologiei, ontologiei şi metafizicii, este idealistă. Nu acelaşi lucru se poate spune despre sistemul politic pe care l-a conceput, care este, cel puţin în parte, întemeiat pe o viziune colectivistă asupra statului. Gândirea sa politică reprezintă sinteza la care a ajuns filozoful spre vârsta senectuţii şi se poate afirma că toată construcţia sa filozofică este menită, în cele din urmă, să întemeieze şi să sprijine sistemul său politic, care reprezintă, în cele din urmă, concluzia întregii sale speculaţii filozofice.

Astfel, Platon trebuie considerat ca un *homo politicus*, care nu doar că elaborează sisteme politice, teorii, dar care totodată încearcă să le pună în aplicare, participând la comploturi şi la planuri de reforme politice în Sicilia.[135]

De fapt, întreaga viaţă a lui Platon, care a durat 81 de ani (Platon moare în anul 347 î.e.n) se desfăşoară pe fundalul unei crize sociale şi politice din Atena dar şi din întreaga lume greacă, iar sistemul politic pe care-l preconizează Platon era menit să înlăture relele născute din războaiele şi revoluţiile la care a asistat.

Platon trebuie considerat mai întâi ca un politolog şi abia în al doilea rând ca un filozof idealist, care elaborează un sistem metafizic. Politica era prima şi cea mai veche

---

[135] Maria Marinescu-Himu şi Adelina Piatkowski, *Istoria literaturii eline*, Bucureşti, 1972, p.395.

dorință a sa. O spune el însuși, în *Scrisoarea a șaptea*: „Tânăr încă ... plănuiam să mă ocup de treburile publice, de îndată ce voi dispune de mine".[136] Această dorință nu s-a stins niciodată pe tot parcursul vieții sale. E un fapt căruia îi stau mărturie înseși operele și călătoriile lui Platon în Sicilia. În măsura în care este filozof, Platon este politician, în sensul cel mai adevărat și mai înalt. Acesta este lucrul pe care ni-l spune chiar el, sub masca lui Socrate, în *Gorgias*: „Cred că mă aflu printre puținii atenieni, ca să nu spun că sunt singurul, care se ocupă cu adevărata artă a politicii, că sunt singurul, dintre cei de acum, care face politică."

Prin aceasta, Platon pretindea că doar el formula corect datoria politică. De altfel, într-un anumit sens, programul său politic reprezenta singura opțiune reală în epoca sa, în contextul dat. Educația socială și politică reprezentau singurele acțiuni politice pozitive posibile. Însăși activitatea sa filozofică era de natură politică. Wilamowitz spune: „Școala lui Platon se ocupa, desigur, cu matematica și dialectica, dar nu ca să formeze matematicieni sau sofiști, ci bărbați ai vieții de toate zilele, politicieni, care să se inspire, ca și el, din principii politice adevărate și care să realizeze, poate, opera ce lui nu-i fusese dat s-o realizeze".[137]

Într-unul din dialogurile sale, *Omul politic*, Platon face o analiză atentă asupra sistemelor de guvernare. În această lucrare sunt schițate ideile fundamentale din celelalte opere politice ale sale.

Republica reprezintă o operă de maturitate a lui Platon și în ea el dezvoltă un model de cetate ideală. Prima parte a acestei opere expune structura cetății ideale, în care di-

---

[136] Platon, *Scrisoarea a şaptea*, 521,d.

[137] Constantin Tsatsos, *Filosofia socială a vechilor greci*, traducere română de Lia Brad, Editura Univers, Bucureşti, 1979.

viziunea muncii creează trei categorii de cetățeni. În acest stat ideal, tagma supusă și dominată este cea a producătorilor de bunuri materiale (țărani, meșteșugari și negustori). Aceștia sunt obligați să-și înfrâneze orice dorință și să dea ascultare, orbește, tuturor poruncilor pe care le primesc. Cei din această tagmă nu accentuează prea mult asupra gândirii și nu desfășoară activități intelectuale.

În statul ideal al filozofului atenian, deasupra acestora se găsește clasa paznicilor *(phylakes)*, care au ca unică datorie să apere statul de vrăjmașii din afară și, mai cu seamă, să reprime orice răscoală. Paznicii cetății primesc o educație conturată după vechile principii ale spartanilor. Aceste principii puneau accentul pe austeritate și pe asceză, cei ce se supuneau lor neavând voie să se ocupe cu muzica și cu poezia, îndeletniciri pe care Platon le socotește un pericol pentru existența unui perfect echilibru sufletesc.

Cei care conduc cetatea ideală imaginată de Platon, sunt înțelepții *(sophoi)* care au drept virtute supremă, cunoașterea, înțelegerea, înțelepciunea. Pentru Platon, dreptatea există, în statul său ideal, numai atunci când fiecare din cele trei tagme își îndeplinește cu rigurozitate datoria sa.

Dar, pentru ca interesele particulare ale fiecărui segment constitutiv al cetății ideale să nu distrugă echilibrul ei și să nu se producă mișcări, răscoale, revolte, Platon impune să se instituie comunitatea bunurilor, comunitatea femeilor, educația în comun a copiilor, care ar urma să fi crescuți într-o comunitate creată de stat.

De fapt, interdicția de a poseda avere personală sau vreun bun de familie era doar cu referire la clasa înțelepților sau a filozofilor *(sophoi)* și la cea a păzitorilor, a războinicilor *(phylakes)*. Tot așa, și comunitatea femeilor nu era decât pentru filozofi și războinici, căci pofta de avere și interesele familiale i-ar fi putut îndepărta de la slujirea

adevărată a statului. De asemenea, copiii urmau să fie crescuți în comun, iar părinților li se interzicea să își cunoască proprii copii.

În ceea ce privește căsătoriile, acestea nu trebuie să fie decât uniri provizorii, de scurtă durată, decise prin tragere la sorți. Mai mult chiar, tragerea la sorți ar fi urmat să fie trucată de către înțelepți, astfel ca cei mai buni războinici să se însoțească cu femeile cele mai alese. Copiii, luați de la naștere de la mamele lor, nu trebuiau să își cunoască niciodată adevărații lor părinți, urmând să numească tată și mamă pe toți cei ce erau de vârsta părinților lor reali. De asemenea, urmau să numească frate și soră pe toți cei de o vârstă cu ei. După ce femeile sau bărbații au ajuns la vârsta procreării, Platon dorea să le lase deplina libertate erotică, suprimând, după o vreme, căsătoriile efemere ale tuturor. „Femeile și bărbații să se unească cu cine ar vrea ei, în afara rudelor lor de sânge".[138]

Un alt filozof grec care a preconizat comunitatea femeilor a fost Diogene din Sinope, care făcea parte din școala cinicilor. El a fost contemporan cu Platon, trăind între 413 și 327 î.e.n. Despre el, Diogene Laertios scrie: „Susținea comunitatea femeilor, necunoscând altă căsătorie decât o unire a bărbatului care convinge femeia ca să consimtă. Pentru acest motiv socotea că copii trebuiau ținuți în comun."[139]

Este posibil ca Diogene să fi preluat aceste idei de la Platon, pe care îl cunoștea bine. Totodată, nu trebuie pierdut din vedere faptul că Diogene, cinicul, era născut la Sinope, oraș din Paphlagonia, în Asia Mică, unde exista o nume-

---

[138] Platon, *Republica*, V.461, b–c.

[139] Diogene Laertios, *Viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, București, 1963, p.315.

roasă populație tracă. Diogene cinicul ar fi putut fi influențat de concepțiile trace care propovăduiau simplitatea și respingeau viața „civilizată", adică urbană, inventată de greci.

Desigur, statul conceput de Platon era profund nedrept și implica o gravă alienare a spiritului omenesc, fiindcă făcea abstracție de tot ce este sentiment în viața omului. Ceea ce este însă important pentru discuția noastră este faptul că în antichitatea greacă au mai existat gânditori care au conceput o societate în care femeile să fie în comun, iar familia și bunurile personale de orice fel să fie cu totul suprimate.

În acest sens, trebuie citat și Aristofan (născut în 445 î.e.n. și mort în 388 î.e.n.) care, în comedia sa, *Adunarea femeilor*, reprezentată pentru prima oară la 392 î.e.n., descrie cum femeile din Atena ajung stăpâne asupra Adunării Poporului și fac să fie votate măsuri care desființează proprietatea și, mai apoi, familia. Toate femeile se pot însoți cu cine vor ele, devenind ale acelora care le solicită dragostea și pe care îl acceptă. Însă Aristofan, care făcea parte din partidul aristocratic, arată în comedia sa care sunt consecințele dezastruoase ale acestei reforme a familiei. Piesa sa reprezintă o satiră a ideilor care, cu siguranță, se vehiculau în vremea aceea, la Atena.

Existența și succesul acestei comedii reprezintă o puternică dovadă a faptului că se discuta despre comunitatea femeilor și a bunurilor la Atena, pe la începuturile secolului al IV-lea î.e.n.

Trebuie să admitem că lui Platon nu i-a fost deloc teamă că va fi luat în râs după apariția operei sale, *Republica*, iar abordarea ironico-satirică a lui Aristofan, din comedia sa, *Adunarea femeilor*, n-au avut niciun impact asupra opiniei atenienilor, de vreme ce Platon propune ca ideal statal un tip de societate similar aceleia din comedia lui

Aristofan. Platon menționează că opera sa, *Republica*, ar putea să fie ironizată și batjocorită[140], dar nu acordă nicio importanță ironiilor care s-ar fi putut naște, deși opera sa este posterioară comediei *Adunarea femeilor*, unde aceste idei referitoare la comunitatea bunurilor și a femeilor sunt luate în râs.

Mai târziu, filozoful de origine feniciană Zenon din Citium, care a trăit în jurul anului 315 î.e.n., susținea că instituția familiei ar fi principala sursă de conflicte în societate și, ca urmare, propovăduia proiectul unui stat utopic în care femeile ar fi trebuit să fie deținute în comun, în care familia și bunurile familiale ar fi urmat să fie absente.[141] Desigur, ideile lui Zenon, fondatorul școlii filozofice stoice, descind direct din *Republica* lui Platon. Totuși, acest proiect al lui Platon, care contrazice în mod brutal dorințele și aspirațiile oamenilor, a fost considerabil amendat în opera sa de senectute, *Legile*. În această lucrare nu mai putem găsi un proiect de înființare a unui stat utopic, ci o reflecție cu privire la care ar fi cele mai bune legi pe baza cărora ar putea fi guvernată o societate concretă, în situații concrete. În *Legile*, Platon prezintă legile din Sparta drept cele mai bune legi cu putință, legi prin care o aristocrație sclavagistă înrobea o majoritate de hiloți și de perieci, toți aceștia fiind supuși unei exploatări cumplite.

Ajunși în acest punct, se cade să ne întrebăm ce anume l-a inspirat pe Platon în a elabora acest proiect de stat caracterizat de o comunitate a bunurilor și, mai ales, de comunitatea femeilor. Vom începe prin a remarca că nici așa zisa „comunitate a femeilor" din *Republica* lui Platon

---

[140] A. și M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, vol. IV, Paris, 1900, p.299, nota 2.

[141] Lileta Stoianovici-Donat, *Mitul vârstei de aur în literatura greacă*, Craiova, 1981, p.208-209.

nu reprezintă în niciun caz o situație de promiscuitate sexuală; la bazele acestei comunități stau căsătorii de o durată limitată, destul de scurtă, desigur, decise prin tragere la sorți, sorți care sunt însă măsluiți de „înțelepții" societății. Însă în Sparta, care a fost luată ca model de Platon în *Legile*, opera sa de senectute, nici bunurile și nici femeile nu erau în comun. Totuși, e greu de admis că Platon n-a avut în minte un model, un *analogon*, o societate asemănătoare celei utopice propuse de el, după cum nici Aristofan n-a putut inventa „comunitatea femeilor", în comedia sa, *Adunarea femeilor*, dacă n-ar fi avut un exemplu concret de astfel de societate, dacă o astfel de societate n-ar fi existat deloc și dacă nu s-ar fi discutat la Atena despre o asemenea societate.

De altfel, avem toate motivele să credem că a și existat o astfel de societate, ba chiar că ea se găsea foarte aproape de Grecia și, de asemenea, este cât se poate de verosimil ca Aristofan și Platon să o fi cunoscut.

Este cât se poate de probabil că atât Platon cât și Aristofan cunoșteau *Istoriile* lui Herodot și astfel știau că agatârșii, care locuiau la nord de Grecia și aveau, fără îndoială, legături cu grecii, erau guvernați de legi ce impuneau comunitatea femeilor. Așadar, nu putem califica statul lui Platon drept o utopie, cum îl definesc unii elenişti, pentru că un astfel de stat chiar a existat, nu departe de hotarele Greciei, în Transilvania și în Moldova, constituind regatul agatârșilor, cu care grecii, prin cetățile de la Pontul Euxin, aveau în mod cert relații comerciale.

Este foarte verosimil ca Platon să fi avut informații despre situația socială și economică din regatul agatârșilor, mai ales că el scrie după ce Aristofan prezentase comedia sa, *Adunarea femeilor*, care, fără îndoială, stârnise multe discuții și comentarii referitoare la situația femeii în alte

cetăți și în alte țări. Platon aflase că o astfel de societate, în care femeile se căsătoresc pentru o scurtă vreme, situație pe care unii o numeau, în mod nu tocmai exact, „comunitatea femeilor", chiar exista.

De fapt, după modelul agatârșilor și al statului imaginat de Platon, un reformator social din Iranul sasanid, Mazdak[142], a realizat o astfel de societate și ea a putut dura în Iran vreme de peste 30 de ani. Căsătoriile femeilor nu se încheiau prin liberul lor consimțământ, însă durata căsătoriei era scurtă. Mișcarea socială a lui Mazdak impunea desființarea familiei, comunitatea femeilor ca și a oricărei proprietăți, afirmând că originea răului în lume o reprezintă posesiunea oricărui tip de avere și existența familiei. Unii ucenici ai lui Mazdak impuneau ca nimeni să nu mănânce carne (desigur, e vorba de o influență buddhistă sau maniheană, referitoare la păstrarea purității), iar alți discipoli cereau să nu fie ucisă nicio viețuitoare, de niciun fel, nici măcar un pește. De fapt, Mazdak a fost un continuator al lui Mani, fondatorul maniheismului, religia iraniană dualâ, care afirma existența unui dumnezeu al binelui și unul al răului. Un rege iranian, Kawad (488 – 531 e.n.), a văzut în doctrinele lui Mazdak cel mai sigur mijloc pentru a distruge influența aristocrației și, de aceea, a susținut răspândirea lor în întreg Imperiul Persan, unde ele au fost aplicate, atât în ceea ce privește situația femeilor, cât și în privința posesiunilor. După regele Kawad, a urmat la domnie fiul său, Khosrau I, numit de bizantini Chosroes (531–579 e.n.). Abia în timpul domniei acestui rege s-a revenit la vechea stare de lucruri. Copilul a cărui origine era incertă (situația care rezulta în urma instituirii comunității femeilor) trebuia să fie considerat ca aparți-

[142] O. Klima, *Geschichte einer sozialen Bewegung in sassanidischen Persien*, Praga, 1957, *passim*.

nând familiei în care trăia și urma să moștenească pe tatăl căruia îi fusese atribuit. Femeia căsătorită trebuia să fie restituită soțului ei.[143]

De aceea, nu putem califica statul lui Platon drept o utopie, cel puțin nu în sensul etimologic al acestui termen. În limba greacă, „utopie" are înțelesul de „niciun loc" (*ou* – „nu" și *topos* – „loc"). Or, după cum reiese din relatarea lui Herodot asupra agatârșilor și din relatarea reformei realizate de Mazdak, state similare celui imaginat de Platon chiar au existat.

Pe de altă parte, agatârșii nu se aflau la o depărtare prea mare de Grecia, iar Platon îi cunoștea bine pe geții din Dacia pre-romană. Într-unul din dialogurile sale, *Charmides*, Platon dovedește că știe multe amănunte despre civilizația geților, că are bune cunoștințe referitoare la principiile medicinei lor și chiar le găsește superioare celor ale medicilor greci deoarece se adresează și trupului și sufletului, în același timp: „Tot așa e, Charmides, și cu descântecul nostru. L-am deprins acolo, în tabără, de la un trac, unul dintre medicii lui Zalmoxis, despre care se zice că stăpânea meșteșugul de a te face nemuritor. Și spunea tracul acela că medicii greci pe bună dreptate iau seama la cele pe care tocmai le pomeneam, numai că Zalmoxis, adăugă el, regele nostru, care e zeu, arată că, după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să țineam seama de trup, tot astfel, nici trupul nu poate fi însănătoșit fără suflet. Aceasta e pricina pentru care medicii greci nu izbutesc sa vindece cele mai multe boli".[144]

---

[143] Clement Huart et Louis Delaporte, *L'Iran antique*, Paris ,1943, p.393.

[144] Platon, *Opere*, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Bucureşti, 1975, vol.I, p.155 sq., 156,d-e.

Trebuie să tragem concluzia că Platon a cunoscut multe despre geți, din care, pe vremea lui Platon, făceau parte și agatârșii, al căror stat a dăinuit cel puțin până către sfârșitul secolului al IV-lea î.e.n.

Platon nu putea fi atât de lipsit de simțul realității încât să poată propune un model absolut nou de societate; faptul că el propune un astfel de model indică faptul că lui i s-ar fi dovedit că un asemenea stat poate exista și poate fi viabil.

Desigur Platon era prea mândru de cultura sa elenică ca să fie dispus să recunoască că a împrumutat un model de stat perfect de la un popor „barbar", cum erau agatârșii. Dar, acest model de stat trebuie să fi existat undeva și să fi funcționat în bune condiții ca să poată fi propus de Platon ca stat ideal, perfect, în care toți aveau să-și găsească fericirea. El nu și-ar fi propus să realizeze un astfel de stat și nici nu ar fi găsit vreodată adepți ai unui astfel de proiect dacă un asemenea stat n-ar fi fost de găsit undeva, în lume.

Trebuie să observăm că și statul realizat de Pitagora la Crotona, în sudul Italiei, avea aceleași caracteristici fundamentale, îndeosebi comunitatea bunurilor.[145]

Nu putem admite, în mod logic, că, existând un stat similar cu cel propus de el, în epoca sa și într-o regiune situată nu foarte departe de Grecia, este posibil ca Platon să nu fi știut de existența acestuia. De asemenea, este greu de crezut că Platon propune un model de stat similar cu cel al agatârșilor fără să aibă în minte acel stat care exista deja și în care toți cetățenii se socoteau frați între ei, după cum ne asigură Herodot.

De asemenea, Platon nu putea să propună ca model de societate desăvârșită statul agatârșilor dacă în acel regat ar fi existat nemulțumiri și tulburări, căci apropierea

---

[145] Ion Banu, *Filozofia greacă până la Platon*, Bucureşti, 1979, vol.I, partea a II-a, p.63.

de Grecia ar fi făcut ca informațiile referitoare la starea de lucruri de acolo să ajungă repede la cunoștința lui Platon.

Dovada peremptorie, care cu greu poate fi trecută cu vederea, că Platon, în opera sa de maturitate, *Republica*, a luat ca model regatul agatârșilor geți este că această scriere începe, încă de la primele sale rânduri, cu relatarea ceremoniilor instituite de atenieni în cinstea zeiței traco-gete Bendis.[146] Orânduirea socială fericită, statul perfect, sunt puse chiar de la început sub egida și sub oblăduirea zeiței Bendis, protectoarea femeilor și zeiță a geților.

În felul acesta, statul lui Platon reprezintă o societate sacră, fiind instituit sub ocrotirea zeiței Bendis, care îl protejează și îl apără. De aceea, menționarea zeiței traco-gete Bendis în partea de început a operei sale despre statul ideal reprezintă o foarte puternică dovadă în favoarea originii traco-gete – adică agatârsă – a structurilor societății ideale concepută de Platon. Iar, pe de altă parte, instituirea zeiței Bendis drept patroană a acestui stat este menită să înlăture criticile celor ce ar desconsidera statul conceput de Platon, afirmând despre el că este similar unei societăți „barbare", similar societății agatârșilor.

Cultul zeiței traco-gete Bendis fusese introdus la Atena în vremea lui Pericle (495 – 429 î.e.n.); Bendis avea un templu la Atena și un alt templu la Salamina, iar aceste temple erau numite *bendideion* (la singular). Sărbătoarea celebrată în cinstea zeiței Bendis, pe care o menționează Platon la începutul operei sale *Republica*[147], constă dintr-o procesiune și o întrecere, un concurs de alergări, desfășurat noaptea, la lumina făcliilor. Așadar, această sărbătoare reprezintă o ceremonie nocturnă, care ar fi avut și un ca-

[146] Platon, *Republica*, I.1 sq.

[147] Platon, *Republica*, I.1.

racter orgiastic.[148] Ceremoniile în cinstea zeiței Bendis se numeau Bendideie și aveau loc la Atena, în ziua de 19 *thargelion* (primăvara, în luna mai). Sărbătoarea a fost instituită pentru ca poporul Atenei să mulțumească zeiței Bendis pentru ajutorul ce li l-a dat pentru a birui într-o bătălie navală.

Pe baza tuturor celor afirmate mai sus, putem trage concluzia că statul geților agatârși de pe teritoriul României de astăzi a putut sluji drept model pentru elaborarea structurilor esențiale ale societății concepute de Platon în lucrarea sa, *Republica*.

Chiar și așa, probabil că există și diferențe importante între societatea agatârșilor și cea din *Republica* lui Platon. Este puțin probabil ca la agatârși soțiile să se fi stabilit prin tragere la sorți. Mai degrabă, se pare că bărbații căutau să atragă femeile prin faptul că își vopseau părul în albastru, se tatuau pe tot corpul și căutau să aibă o înfățișare chipeșă, purtând multe bijuterii de aur. Desigur, nu ar fi avut niciun rost ca bărbații să facă toate acestea dacă viitoarele lor soții ar fi fost obținute prin tragere la sorți, ca în *Republica* lui Platon. Chiar și așa, căsătoriile trebuie totuși să fi fost vremelnice fiindcă altfel nu ar fi scris Herodot despre agatârși că au femeile „în comun". De asemenea, este probabil că, la fel cum se întâmpla în orgiile din misteriile lui Dionysos, femeile erau foarte accesibile, așa cum erau bacchantele. Dacă ținem cont de faptul că la unii traci (cei ce locuiau mai la nord de Crestona) văduva rămasă în viață după moartea soțului ei trebuia să fie jertfită, fiind ucisă de ruda cea mai apropiată a soțului, pe mormântul acestuia,[149] realizăm cât era de diferit statutul

[148] Pauly-Wissowa,V Halbband, col.269.

[149] Herodot,V.5.

femeii la agatârși, unde o femeie putea aparține, în mod succesiv, mai multor bărbați, de cel pe care femeia îl avea, în acele vremuri, în alte părți ale lumii. În India brahmanică, datina uciderii văduvei prin ardere, pe rugul soțului ei *(sati)* a persistat până în secolul al XIX-lea.[150] Mai mult decât atât, dacă societatea agatârșilor continua starea de lucruri din misteriile lui Dionysos, atunci femeile erau egale cu bărbații, ba chiar, uneori, ele erau investite cu mai multă autoritate, așa cum erau bacchantele în misteriile lui Dionysos, unde ele erau cele care reglementau desfășurarea acestor sărbători.

6. *Religia agatârșilor*

Conform numelui ce li se dădea de către greci, agatârșii erau cei ce purtau thyrsul, emblema zeului Dionysos; de aceea trebuie să admitem că agatârșii au fost adoratori ai zeului Dionysos. Ca toți ceilalți traci, în afară de Dionysos[151], ei îi mai adorau și pe Marte (Ares) și pe Diana (zeița Bendis).[152]

Desigur, Dionysos poseda, ca și alți zei, animale sacre și plante sacre, în afară de emblema lui, thyrsul. Animalele sacre ale acestui zea erau vulpea și căpriorul iar plantele sale sacre erau vița de vie și iedera. Statuete ale acestor animale au fost găsite, ca și reprezentări schematice ale lor, în unele vestigii geto-dacice. De asemenea, se pot observa tatuaje reprezentând frunza viței de vie și frunza de iederă pe brațele unor femei pictate pe vase grecești. Mai mult decât atât, putem să deducem că în spațiul carpato-

---

[150] Jeanine Auboyer, *Viața cotidiană în India antică*, traducere română de Achim Popescu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p.243.

[151] Herodot, V.7.

[152] Herodot, V.7.

dunărean cultul lui Dionysos era foarte răspândit și pe baza faptului că, atunci când intră în circulație moneda, în secolul al V-lea î.e.n., tracii din acele ținuturi au preluat mai cu seamă monedă bătute în insula Tassos, pe care era figurat Dionysos cu o cunună ce iederă[153], deși sunt de găsit și monede care o înfățișează probabil pe zeița Bendis sau pe un călăreț care ar putea fi zeul Apollo.[154]

În continuare, vom expune informațiile care ne-au parvenit referitor la practica misteriilor lui Dionysos la greci, fiind încredințați că ele nu pot fi prea deosebite de modul în care se desfășurau ele la agatârși, dat fiind că aceste practici au fost preluate de greci de la traci.

[153] Mihail Gramatopol, *Artă și arheologie dacică și romană*, București, 1982, p.116 sq.

[154] Idem, p.100,105.

Capitolul VI

Misteriile în cultul divinităților din antichitate

Prin „misterii" trebuie să înțelegem culte tainice, accesibile numai unora din adoratorii zeităților, în cadrul cărora se dezvăluia destinul omului după moarte și se arăta ce trebuie să săvârșească adoratorul pentru a accede la nemurire. Fără îndoială, la temelia misteriilor antice este de găsit vechea aspirație a omului către nemurire. De aceea Erwin Rohde[1] are dreptate când afirmă că misteriile derivă direct din cultul morților, cult răspândit la toate popoarele primitive, la toate popoarele arhaice. Prin jertfe și prin ceremonii cultice, rudele în viață ale răposaților ușurau existența post-mortem a celor care le fuseseră dragi. Însă, totodată, morții îi puteau vătăma pe cei vii, le puteau crea suferințe, și de aici necesitatea de a practica, alături de jertfe și libații, și anumite ceremonii religioase având un scop apotropaic, de a îndepărta potențialitatea vătămătoare pe care cei morți și-ar fi putut-o exercita asupra celor vii.

În cadrul cultului morților se evita să se precizeze în mod amănunțit cum trăiau morții în lumea de dincolo, ce făceau ei acolo, fiindcă o astfel de intruziune i-ar fi tulburat pe cei răposați. De altfel, cel mai probabil este ca

[1] Erwin Rohde, *Psyché*, trad. franceză, Paris, 1928, p. 229 sq.

supraviețuirea sufletelor după moarte – așa cum este aceasta atestată prin riturile funerare din toate epocile – să fi reprezentat o credință vagă, lipsită de un conținut precis și de explicații concrete referitoare la soarta sufletului după moarte. Într-adevăr, datând încă din paleoliticul superior (circa 40.000 ani î.e.n.) s-au găsit schelete însoțite de diferite obiecte uzuale și de podoabe, multe din ele vopsite cu ocru și este evident că încă din această epocă au apărut credințe religioase și magice care afirmau că cel răposat continuă, într-un mod oarecare, să trăiască[2]. De altfel, culoarea ocru, în care erau vopsite scheletele, sugera că morții continuă să aibă sânge și să trăiască în mormânt sau dincolo de el.

Astfel, pe baza anumitor picturi descoperite în peșteri, care înfățișează oameni purtând măști și dansând sau animale, arheologii vorbesc astăzi cu un grad ridicat de certitudine despre existența unor credințe religioase suficient de bine cristalizate în epoca paleolitică[3].

Pe de altă parte, începând din musterian (70.000-50.000 î.e.n.), se poate vorbi de înmormântări intenționate.[4] Așadar, încă din paleolitic, „credința într-o supraviețuire post-mortem pare demonstrată, pentru cele mai vechi timpuri, prin utilizarea ocrului roșu, substitut ritual al sângelui".[5]

„Credința în supraviețuire este confirmată de sepulturi, altfel nu s-ar înțelege grija pentru a înmormânta

---

[2] S.A.Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, traducere română I. Vasilescu-Albu, Ed. Politică, București, 1976, p.44.

[3] Idem, p.47.

[4] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, traducere română Cezar Baltag, vol. I, București, 1981, p.7.

[5] Idem, p.8.

corpurile".[6] În paleoliticul superior practica înhumației se generalizează și, datând din această perioadă, alături de scheletele vopsite cu ocru roșu s-au găsit obiecte de podoabă, cochilii, pandantive, coliere. Unele morminte indică în mod cert „credința într-o continuare post-mortem a unei activități anumite".[7] Riturile funerare ce însoțeau depunerea în pământ a unui defunct, rituri indicate de podoabele și ofrandele depuse precum și de resturile de ospețe funerare, erau foarte bogate și implicau un simbolism cultic. Desigur, după cum a observat C. Reichel-Dolmatoff, „un arheolog din viitor, săpând un mormânt, nu va găsi decât un schelet cu capul spre răsărit și câteva pietre și scoici. Riturile și mai ales ideologia religioasă implicată nu mai pot fi «recuperate» după rămășițe."[8] Știm însă, după amploarea riturilor de înmormântare la popoarele „primitive", că așezarea, alături de cel mort, a numeroase podoabe, pietre, vase, coliere, presupune existența unor ceremonii funerare și a unei ideologii care, în esență, afirmă supraviețuirea după moarte și care impune credința că cei vii trebuie să aibă un cult al celor răposați.

1. *Misteriile în Egiptul antic*

Deși încă din paleolitic credința într-o viață după moarte era deja generalizată, deci se accepta că moartea nu reprezintă un sfârșit, nu avem totuși niciun fel de informații cu privire la credințele oamenilor din acea epocă cu privire la ce anume se întâmplă după moarte. Cele mai vechi texte istorice, *Textele Piramidelor*, afirmă nemurirea doar

[6] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p.8.

[7] Idem, p.9.

[8] Citat de Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p.10.

cu privire la faraon, care este fiu al zeului Ra[9], dar în perioada intermediară dintre Imperiul Vechi și cel Mijlociu, orice egiptean putea dobândi nemurirea dacă se practicau, asupra lui, anumite rituri magice și dacă a trăit conform „adevărului și dreptății" *(maat)*.

Chiar dacă se conferea nemurirea tuturor egiptenilor prin rituri magice și ceremonii cultice, totuși a fost nevoie ca preoții să explice cum se obține nemurirea și, mai ales, să arate cum este viața în lumea de dincolo. În acest scop, în Egiptul antic, s-au redactat cărți care descriu viața de apoi, cum ar fi: *Cartea lumii de apoi*, *Cartea morților*, *Cartea despre Amduat*, *Cartea despre ceea ce se găsește în Hades*, *Cartea celor două căi*, *Cartea porților și cartea peșterilor*. Pentru oamenii de rând – care nu puteau citi scrierea hieratică – se prezentau, în Egiptul Antic, spectacole dramatice prin care se arăta care este soarta omului după moarte. Acestea constau din reprezentări teatrale în care erau descrise moartea și învierea zeului Osiris, zeul lumii de dincolo. Însă fiecare om putea să fie identificat cu Osiris și, începând cu Imperiul de Mijloc, orice defunct începe să fie numit Osiris, fiindcă, prin mijloace magice, dobândea calitatea de Osiris. Un om răposat era denumit cu o apelație care cuprindea și numele „Osiris", alături de numele său. Soarta și suferințele zeului Osiris sunt atribuite oricărui egiptean care a fost identificat cu acest zeu prin mijloace magice.[10] Această identificare cu Osiris, împăratul lumii de dincolo, se realiza mai întâi prin participarea la reprezentările teatrale consacrate patimilor și învierii lui Osiris. Nu oricine putea lua parte la aceste spectacole

[9] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Bucureşti, 1985, p. 294 sq.

[10] Idem, p.300.

și numai cei „puri", purificați de întinări morale și fizice, asistau la ele. Cei ce luau parte la aceste reprezentări teatrale aflau tainele morții și învierii lui Osiris, iar acestea erau atribuite și adoratorilor acestui zeu, care se identificau cu el și îi împărtășeau soarta în lumea de apoi, împărățind cu el în Hades, desigur, după îndeplinirea unor ritualuri magice. Asemenea ceremonii tainice, în care se dezvăluiau soarta omului după moarte și condițiile pentru dobândirea nemuririi au fost numite de grecii vechi „misterii".

2. Secretul în misterii

Grecii justificau secretul și taina ce înconjurau misteriile printr-o serie de argumente pe care le enumeră Victor Magnian:

1) Naturii îi place să se ascundă;

2) Adevărul nu poate fi cunoscut fără efort;

3) Adevărul conferă o mare putere celor ce îl posedă și, de aceea, nu trebuie cunoscut de către oameni josnici. Adevărul depășește puterea de înțelegere a oamenilor obișnuiți;

4) Adevărul nu trebuie comunicat decât oamenilor bine pregătiți și probați;

5) Caracterul secret conferă o valoare mai mare învățăturilor primite și face ca inițiatul să li se atașeze în mai mare măsură;

6) La multe popoare și civilizații au existat societăți secrete, în cadrul cărora se transmiteau învățături și practici. Acestea răspund unei tendințe specifice a sufletului omenesc. Societăți secrete au existat la pieile roșii, la negrii din Gabon, la arabi, în Polinezia, la druizi cât și în Europa Occidentală.

3. Misteriile sumero-akkadiene

Spre deosebire de egipteni, sumerienii şi asiro-babilonienii nu aveau culte de mistere, întrucât viaţa de după moarte, pentru mesopotamieni, nu însemna o existenţă fericită, ci, mai degrabă, presupunea chinuri, lucruri înspăimântătoare la care era mai bine ca cei vii să nu se gândească. De altfel, întreaga epopee sumero-akkadiană a lui Ghilgameş arată oamenilor că fericirea în lumea de apoi nu este cu putinţă, iar textele babiloniene confirmă această credinţă susţinând că potolirea setei cu apă rece şi proaspătă reprezintă, în Infern, darul cel mai mare ce se poate acorda unui om care a fost cucernic şi drept în viaţă.[11]

4. Misteriile la grecii vechi

Religia grecilor vechi accentua mult asupra practicilor de mistere iar ei au preluat aceste ceremonii sacre de la traci, după cum vom arăta ulterior. Aceste misterii ale vechilor greci au adus, în mod indirect, o contribuţie semnificativă la istoria culturii europene.12

Cele mai cunoscute misterii greceşti erau cele celebrate la Eleusis, o aşezare în apropiere de Atena, şi, spre a înţelege în ce constau aceste adoraţii tainice ale zeilor (numite, în greaca veche, μυστήρια, οργια sau τελεται) vom face descrierea celor ce aveau loc la Eleusis. Aici, aceste ceremonii tainice aveau loc într-o clădire aparte, *telesterion*, care avea o deschizătură în acoperiş, spre a lăsa să iasă fumul fă-

---

[11] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Bucureşti, 1985, p.261.

[12] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, traducere română Cezar Baltag, vol. I, Bucureşti, 1981, p.317.

cliilor. Nu oricine era primit să fie inițiat în misteriile de la Eleusis, adică să devină myst. Erau excluși: barbarii care nu cunoșteau limba greacă, ucigașii și cei impuri, adică aceia care erau afectați de diferite întinări. Viitorul inițiat trebuia mai întâi să postească timp de mai multe zile, oprindu-se atât de la hrană cât și de la băutură. Apoi, el trebuia să păstreze tăcere deplină, fiindu-i interzis să comunice prin viu grai cu cei din jurul său. În fine, trebuia să stea cu ochii aproape închiși și plecați în jos.

Ceremonia inițierii începea eu așa zisele mici misterii de la Agrai; acestea confereau primul grad de inițiere. Ele erau oficiate de preoții de la Eleusis, primăvara, în luna martie, când se cântau imnuri de slavă zeiței Demeter (Ceres) și fiicei sale, Core (Proserpina, Persephona), dar și zeului Bacchus (Dionysos).

Micile misterii se celebrau la Agrai, la sfârșitul iernii, după festivitățile pricinuite de sărbătoarea Anthesteriilor. Era neapărat nevoie ca viitorul inițiat să fie atenian prin naștere sau prin adopție, să vorbească limba greacă vorbită la Atena și să o înțeleagă. Barbarii erau astfel excluși de la inițiere.

Un scit, Anacharsis, a fost totuși inițiat, dar anterior el fusese adoptat ca cetățean al Atenei. Trebuia apoi ca viitorul inițiat să nu fi comis crime. Sclavii puteau fi și ei inițiați și, prin inițiere, sclavul devenea om liber. Se percepea o taxă destul de mare pentru inițiere, cel puțin 30 de drahme și un obol pe zi. Apoi, candidatul trebuia să cumpere un porc, care se jertfea zeilor și a cărui carne era mâncată de numerosul personal implicat în practica misteriilor. Existau și inițiați din copilărie, așa zișii inițiați ai căminului. Aceștia erau copii mici inițiați pe socoteala statului și aleși prin tragere la sorți, dintre copiii familiilor vestite.

Un interval de cel puțin șase luni separa celebrarea marilor misterii, ce se efectuau toamna, de micile misterii de la Agrai, care se desfășurau primăvara. Candidații la inițierea în misteriile de la Eleusis trebuiau să trăiască în castitate o anumită vreme și să postească. Postul era cât se poate de strict, fără niciun fel de hrană și chiar fără apă. Se pare că durata acestui post strict a variat în cursul vremurilor. Un alt gen de post era interzicerea ingerării de hrană atât timp cât Soarele era pe cer. La modul general, se interzicea consumul anumitor alimente: păsări de curte, unele specii de pește, cereale (la fel ca și în cazul discipolilor lui Pitagora), grenade și mere. Era interzis să te apropii de un cadavru sau de o femeie care a născut de curând fiindcă acestea puteau să spurce pe viitorul inițiat.

Micile misterii se desfășurau în următoarele etape: în ziua de 13 a lunii Boedromian (martie), efebii (tinerii, flăcăii) atenieni mergeau întâi la Eleusis. A doua zi, pe 14 Boedromion, se desfășura procesiunea de la Eleusis la Atena, la Agrai, unde se celebrau micile misterii și se duceau obiecte sfinte, *ta hiera*, în templul Eleusiuon, din Atena. Pe 15 Boedromion candidații se prezentau în templul Eleusiuon, de la Atena, de pe Acropole, unde candidații veneau însoțiți de mistagogii lor, care le erau călăuze și dascăli. Se făcea atunci o proclamație preliminară și erau excluși de la inițieri cei nedemni de acestea. Pe 16 Boedromion se făceau purificările candidaților, în mare, și, odată cu acestea, era jertfit și porcul pe care îl aduseseră cu ei. A doua zi, viitorii inițiați îi aduceau buchete de flori lui Dionysos. Trebuie adăugat faptul că pe parcursul procesiunii care se desfășura, candidații aveau mâna dreaptă și piciorul stâng înfășurate în banderole galbene.

În ziua de 20 Boedromion se desfășurau ceremoniile secrete și, de asemenea, inițierile. Pe tot parcursul acestor

ceremonii, viitorii inițiați trebuiau să nu scoată o vorbă. În prealabil, ei erau puși să jure că vor păstra secretul cel mai strict cu privire la ceea ce se petrece în cadrul practicilor acestor misterii. Se pare că Orfeu este cel care a introdus acest jurământ.[13] Purificările realizate în cadrul micilor misterii erau foarte felurite; mystul făcea o baie de purificare sau era stropit cu apa dintr-un pârâu. Apoi se purifica prin ritul numit *thronismos*, în cadrul căruia viitorul inițiat era așezat pe un scaun iar *mistagogii* dansau în jurul lui, cântând și lovind în instrumente de bronz. Bronzul era socotit ca un metal purificator, ca și sunetul unui instrument de bronz. Candidatul se culca într-un cort. Chiar și femeile dormeau în corturi (de altfel, femeile erau inițiate și ele în misterii). Toți erau treziți din somn cu muzică.

La Agrai, unde aveau loc micile misterii (această localitate era o suburbie a Atenei) se dădeau și reprezentări teatrale, pe o scenă unde apăreau zeii adorați la Eleusis: Demeter, Core, Triptolem (fiul zeiței Ceres, care a introdus cultivarea grâului în rândul oamenilor), Dionysos, Artemis și Poseidon.

Zeul Dionysos era reprezentat ca fiind mort, întins pe un pat, și se bocea moartea lui. La un moment dat, se aduceau făclii multe, se lumina intens scena, și zeul se deștepta, înviind din morți. Hierofantul arăta viitorilor inițiați că același lucru, adică învierea din morți, li se va întâmpla și lor.

Marile misterii începeau în toamnă, printr-o lungă procesiune ce se întindea de la Atena la Eleusis. În frunte, se purtau statuile acestor divinități și procesiunea începută ziua se sfârșea a doua zi, noaptea târziu, printr-un marș însoțit de făclii aprinse, care făcea o puternică impresie asupra participanților. Odată ajunși la Eleusis, începea

---

[13] Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1928, p.112.

desfășurarea misteriilor propriu-zise, la care luau parte atât cei având statutul de myst (grad inițial de inițiere) și cei având statutul de *epopt* (grad superior de inițiere).

Inscripțiile de la Eleusis, dar și numeroase pasaje din autorii clasici, descriu o serie de trepte de inițiere asociate practicilor de mistere de la Eleusis, care se regăsesc și în alte practici de mistere. Astfel, este *mistagogul* – „cel ce călăuzește pe viitorii inițiați", *mistopolul* – o altă apelație a mistagogului, apoi *profetul*, grad superior celui de *epoptes*, *hierofantul*, *dadukos* – „purtătorul de făclie", *keryx* – „crainic", *spendores* – „preotese care fac libații", *pyrophores* – „purtători de foc", *hymnodes* – „cântăreți de imnuri", *iacchogagos* „conducători ai lui Iacchos", *kourotrophos* – „cel care crește pe cei tineri". În inscripțiile de la Eleusis mai întâlnim și alte numeroase apelații: *epibomios* – „cel care stă lângă altar", *lienophoros* – „cel care aduce coșul sacru", *hieraules* – „cântăreț sacru din fluier", *hymnodai* – „cântărețe de imnuri", *phaidruntes* – „cel ce face să strălucească statuile", *hieropoios* – „cel ce face lucrurile să fie sacre", *epimeletes* – „administrator", și *arhonte* – „rege".[14]

Toți aceștia trebuiau să umble îmbrăcați în alb și să bea o băutură specială, numită *kykeion*. Odată intrați în *telesterion*, clădirea în care se celebrau misteriile propriu-zise, inițiații asistau, se pare, la o reprezentare teatrală a unei drame sacre ce înfățișa răpirea zeiței Core, căutarea ei disperată de către mama sa, zeița Demeter, și apoi găsirea ei. În plus, inițiaților li se arătau și o serie de obiecte simbolice, printre care era și un spic de grâu de aur, bobul de grâu fiind un simbol al renașterii. Deși bobul de grâu îngropat în pământ ca sămânță piere, el reapare sub forma unei noi plante.

---

[14] Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1928, p.87-88.

În marile misterii, viitorul inițiat era supus unor încercări, care, după cum se știe, existau în mai toate societățile secrete de pe toate continentele. Nu toți candidații erau supuși la aceleași încercări. Se presupunea că, pe parcursul acestor încercări, viitorii inițiați mureau și se duceau în Infern dar, în drumul lor spre Infern, nu întâlneau aceleași obstacole și greutăți. Întrucât se presupunea că viitorii inițiați mor, se simboliza înmormântarea lor. Unii dintre ei erau îngropați în noroi, doar capul ieșindu-le afară. Toți făceau o călătorie care înfățișează drumul sufletului în Hades și, conduși de mistagog, mergeau prin întuneric, neavând voie să se întoarcă sau să se uite înapoi. Pe parcursul drumului lor, viitorii inițiați vedeau diferite apariții monstruoase. Ajunși în fața unui tribunal, se supuneau unei judecăți a sufletului și, în caz că erau găsiți vinovați, sufereau pedepse. Dacă sentința era una de nevinovăție, ei beau apă din râul Lethe, apă care îi face să uite întregul lor trecut. În fine, alergând în sus, pe o rampă, ajungeau la lumină. Acolo primeau haine noi și, alăturându-se cetei de viitori inițiați, asistau la spectacole teatrale plăcute.

Diferitele tipuri de încercări la care era supus viitorul inițiat sunt descrise de autorii clasici, printre care și Plotin. Se arată că șederea în noroi (*borboros*) este urmată de o spălare a corpului și de îmbrăcarea în veșminte noi. În drumul său prin Infern, candidatul vedea diferite fantome, similare Empusei (un duh rău), și strigoi care aveau înfățișarea unui câine negru. Ca să i se creeze o stare de groază, candidatul era amenințat cu sabia, i se spunea că va fi străpuns. Urma o ceremonie care înfățișa nașterea unei divinități, prin care se simboliza renașterea inițiatului la o viață nouă. Prin această renaștere, inițiatul devenea egalul zeilor.[15]

---

[15] Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1928.

5. *Structura misteriilor*

În practica misteriilor de la Eleusis erau implicate următoarele elemente:

a) Mitul, în greacă, *ta legomena* – „cele spuse", adică relatările preoților de la Eleusis, referitoare la răpirea zeiței Core, la căutarea și la găsirea ei, cu aluzii la sensul simbolic al acestei povestiri. În ultimă instanță, această relatare este despre învierea din morți a inițiatului, a cărui moarte este asimilată cu răpirea zeiței Core în Infern, iar învierea sa este simbolizată de regăsirea zeiței și de revenirea ei la mama sa, zeița Demeter.

b) Acțiunile efectuate (în greacă, *ta dromena*) în cursul desfășurării misteriilor. Este vorba de acțiuni ale viitorilor inițiați, care iau și pun într-un paner mai multe obiecte. Tot în rândul acțiunilor efectuate de inițiat trebuie incluse și interzicerea alimentației cu carne, oprirea de la băutul apei, postul negru pentru o anumită perioadă, ca și asceza sexuală temporară. Tot printre acțiunile efectuate de viitorul inițiat trebuie socotită și ingerarea băuturii sacre, *kykeion*, de care am amintit anterior și a cărei compoziție pare să fi variat în cursul vremurilor.

Astfel, în *Iliada*, XI.634 și 641, această băutură apare ca fiind obținută din făină de orz, brânză rasă și vin de Pramnos. În *Odiseea*, X.934, citim însă că Circe îi adaugă miere și plante magice. Pe de altă parte, din imnul homeric către zeița Demeter aflăm că această licoare este compusă din făină, apă și mac. Macul, din care se extrage opiul și morfina, este o plantă care poate da, în anumite condiții, halucinații vizuale. În rândul acțiunilor efectuate (*ta dromena*) trebuie socotită și tăcerea rituală, care reprezenta o condiție esențială în toate misteriile, inițiatului nefiindu-i

permis să rostească vreo vorbă vreme de câteva zile; după inițiere, această tăcere sacră înceta imediat. Apoi se cerea ca inițiatul să-și acopere capul cu o parte din veșmintele sale, această practică fiind recomandată și în cadrul ceremoniilor de purificare (*katharmoi*). În fine, inițiatul trebuia să râdă; era vorba despre râsul ritual care exprima fericirea de a fi părtaș la inițiere. Pe de altă parte, inițiatul trebuia să stea pe o piele de miel albă. Hierofanții, adică inițiații de cel mai înalt grad, trebuiau să folosească cucută (*conium maculatum*), plantă din familia umbeliferelor care, în doze mari, este foarte toxică, dar care se folosește și în medicină, sub formă de frunze și de fructe (*herba conii*). Această plantă era utilizată pentru diminuarea dorințelor sexuale.[16] Atât viitorii inițiați cât și preoții purtau în mâini cununi de mirt. În afară de veșmintele albe, inițiații de grad superior purtau un fel de bandă, care le înconjura capul.

În fine, misteriile de la Eleusis cuprindeau cele arătate (în greacă, *ta deiknymena*) inițiaților: Acestora li se arătau, pentru câteva secunde, statuile celor trei zeități, la lumina făcliilor ridicate iar apoi repede coborâte. Momentul crucial era așa-numita *epopteia*, vederea deplină a zeităților.

6. *Epopteia în misterii*

Epopteia, punctul culminant al misteriilor, este permisă doar inițiaților din ultima treaptă, așa numiților *epopți*. Această etapă, a apariției zeului în fața inițiaților, reprezenta manifestarea deplină a adevărurilor vehiculate de misteriile de la Eleusis; etapa se regăsește și în alte practici de mistere, în cadrul cărora se petreceau asemenea manifestări ale zeităților. *Epopteia* reprezenta girul pe care divinitățile îl

[16] Cfr. Pauly-Wissowa, XVI Band, col. 1236 şi Hipolit, *Philosophumena*, V.8.40.S.

acordau misteriilor lor, în cadrul cărora se revelau sub forma acestor epifanii, „în carne și oase", poruncind inițiaților cum să trăiască și să se comporte în viață pentru a dobândi nemurirea.

Asupra *epopteiei* nu avem informații exacte și nu știm exact cum avea ea loc, în toate amănuntele.

Cel ce a fost inițiat în micile misterii de la Agrai putea ajunge la gradul superior de inițiere, devenind *epopt*. Suidas, în lexiconul său, afirmă că cel inițiat în micile misterii putea deveni *epopt* sau *ephos* după o perioadă de un an, dar Tertullian scrie că erau necesari cinci ani. În misteriile pitagoreice se cereau tot cinci ani de tăcere pentru a fi inițiat și tot cinci ani preliminari erau impuși și în gnoza lui Basilide.

Informații sigure despre riturile de inițiere ce precedau *epopteia* dă Clement din Alexandria, autor creștin din secolul al III-lea e.n..[17] El descrie cele trei etape principale ale inițierii premergătoare *epopteiei*. Aceste trei etape sunt:

Candidații sunt duși, cu ochii legați, într-un coridor obscur și sunt lăsați să caute lumina. Ei trebuie să meargă fără să se uite înapoi, fără să pronunțe un cuvânt. Din când în când li se scotea banderola de pe ochi, pentru ca mai apoi să le fie pusă la loc. Viitorul inițiat întâlnește apoi arborele vieții, din care trebuie să culeagă un fruct foarte greu. Atunci îi apare în față un mistagog care îl călăuzește spre lumină, lumină pe care o vede printr-o oglindă. Se îndreaptă spre lumină, unde îl contemplă pe zeu (sau statuia lui) și află cine este el. În continuare, el vede un spic de grâu secerat. În acest moment hierofantul vine și îi vestește că Brimo („cea puternică", nume dat zeiței Demeter) a născut pe Brimos („cel puternic", poate Triptolem). De

[17] Clement din Alexandria, *Stromatae*, V.11.

asemenea, îi arată că spicul de grâu simbolizează lumina ce a fost pusă în om încă de la naștere. Se pare că spicul de grâu era înlocuit mai apoi cu phalusul, care, după Hipolit, ar simboliza, în misteriile eleusine, Logos-ul. În continuare, candidatul la gradul de *epopt* ajunge pe întuneric la intrarea unui templu, ale cărui porți se deschid brusc într-o lumină strălucitoare, și astfel el poate contempla aici statuia zeiței (probabil Demeter). Urmează apoi ceremonia nunții sacre, *hieros gamos*, care este oficiată între candidat și zeiță.

S-a afirmat că băutura *kykeion* conținea L.S.D., adică dietilamida acidului lisergic 25 (substanță halucinogenă capabilă să producă halucinații vizuale, auditive și psihomotorii), care se extrage dintr-o ciupercă parazită a bobului de secară cornută (*claviceps purpurea*). Secara era cultivată în antichitate, ciuperca parazită dezvoltându-se mai ales în regiuni ploioase și umede, cum erau cele din nordul Greciei și din Tracia. De altfel, citim în Herodot IV.33 că femeile din Tracia și din Peonia nu sacrificau animale zeiței Diana (Bendis la traci) fără să aibă paie de secară. Este sigur că se utiliza macul la prepararea acestei băuturi și s-a spus că aceasta ar fi constat dintr-o fiertură de măciulii sau de semințe de mac (*papaver somniferum*), ce putea induce stări oniroide și halucinatorii. De altfel, macul era folosit în ceremoniile religioase ale egeo-cretanilor înainte de secolul al XV-lea î.e.n., după cum s-a putut constata pe reliefuri din acea epocă.

Desigur, nu avem informații complete și sigure despre cele ce se petreceau în *telesterion*, în cursul misteriilor eleusine. Aceasta fiindcă avem doar mărturii tardive cu privire la aceasta și, pe de altă parte, secretul ceremoniilor din misterii a fost păstrat ascuns vreme de mai multe secole. De adăugat că unii autori antici menționează existența

unei peșteri în care trebuie să coboare viitorul inițiat. Totuși, nu s-a găsit la Eleusis nicio urmă a vreunei asemenea peșteri și referința la peșteră poate să fie doar o expresie simbolică pentru a numi întunericul din *telesterion*, locul unde se celebrau misterele de le Eleusis.[18]

Este probabil că producerea stării de *epopteia* ara facilitată de consumarea substanțelor halucinogene conținute de băutura *kykeion*. În linii mari, cunoaștem ce se petrecea în cursul misteriilor de la Eleusis. Ele constau în scene de fantasmagorie, în contextul alternării rapide a luminii cu întunericul, alternanță provocată de înălțarea și coborârea rapidă a făcliilor aprinse. Într-un întuneric deplin se deschideau porțile unui templu și se iveau fantome cu figuri monstruoase, apoi străluciri fugitive și, în fine, o lumină orbitoare, înlocuită imediat de o beznă adâncă, din care se auzeau urlete prelungi și zgomote similare tunetului, care accentuau spaima și oroarea participanților.

Deodată, partea cea mai sacră a templului, *cella, ady ton*, se deschidea și, într-o lumină orbitoare, apărea statuia unei zeițe, Demeter sau Core, care, după doar o clipă dispărea, în vreme ce hierofantul, preotul care înfățișa întreaga scenă, pronunța cuvintele *komx ompax*, al căror sens nu se cunoaște.

Complexitatea ceremoniilor care aveau loc în cadrul misteriilor de la Eleusis impunea existența unor oameni care să le administreze, să le dirijeze și să le supravegheze. Apărea astfel necesitatea unor grade superioare de inițiere, care să acorde calificările necesare acelora care organizau misteriile, cu reprezentațiile lor teatrale și cu spectacolele lor înfricoșătoare.

---

[18] Pauly-Wissowa, XVI Band, col. 1242.

La aceste grade superioare de inițiere se ajungea printr-o nouă inițiere. Cel dintâi grad superior de inițiere, rezervat familiilor nobile din Atena, era inițierea holocleră sau a cercului; emblema celor ce posedau acest grad erau o coroană și o robă de purpură. Candidatul trebuia să treacă prin alte încercări: era legat cu lanțuri într-un cerc, unde i se aplica o pedeapsă, probabil sub forma bătăii. Eliberat din acel cerc, viitorul inițiat intră într-un culoar obscur, care coteşte de trei ori. La ieşirea din acest culoar întunecos primeşte cununa, care poate fi de poet, de medic sau de căpetenie. Cel de-al doilea grad în ierarhia superioară era sacerdoțiul iar acest grad îi cuprindea pe cei ce erau *daduchoi* – „purtători de făclii". Încercările aferente acestui grad erau numeroase și grele. Candidatul trebuie să stea într-o sală joasă și întunecoasă, legat cu lanțuri și cu spatele întors la lumină. El trebuia să rupă acel lanț și să iasă la lumină și, în cele din urmă, trebuia să se urce pe un car. Mai presus de acest grad de inițiere era inițierea hierofantică sau regală. Titlul de „rege" era interpretat ca având sensul de stăpânitor peste suflete; demnitatea regală însemna a fi căpetenie a preoților de la Eleusis. Chiar și unii filozofi, cum ar fi Heraclit sau Plotin, au fost proclamați regi; de asemenea, tirani ca Gelon şi Hieron din Siracuza au fost declarați hierofanți. După Eusebiu din Cezareea, încercările la care era supus un viitor hierofant erau următoarele: trebuia să locuiască pentru o vreme într-o locuință îndepărtată, trebuia să treacă înot un râu îmbrăcat fiind în piei de animale și traversarea râului făcându-se pe întuneric. În afară de această inițiere, exista și o inițiere supremă, iar cel ce o primea devenea egal cu zeii. În total, existau șapte trepte de inițiere.

Este sigur că pe parcursul practicilor asociate acestor misterii erau produse iluzii optice și viziuni oniroide, vi-

ziuni care erau favorizate de întuneric, de oboseală, de postul prelung și de iluzia colectivă (ceea ce, în psihologia germană modernă este cunoscut drept *massenpsychose*). De asemenea, fumigațiile, pe bază de diferite substanțe sau plante, par să fi jucat un rol de seamă în apariția acestor iluzii optice. Se pare că s-a făcut apel la o gamă variată de mijloace pentru a se produce astfel de iluzii. Hieron, marele fizician grec care a trăit la Alexandria, în secolul I î.e.n., a arătat cum se putea obține spectrul unor zei, proiectat în aer, printr-un sistem de oglinzi.[19] Această relatare reprezintă o dovadă sigură că asemenea procedee erau folosite în temple, la Alexandria. De asemenea, Hipolit, autor creștin din secolul al III-lea, e.n. scrie că, în practicile de mistere, se foloseau, de către magicieni, tehnici iluzioniste, prin care se înfățișau figuri de zei, înconjurate de flăcări.[20] Un alt autor creștin, Rufinus[21], scrie că în cadrul practicilor asociate misteriilor lui Serapis, divinitate elenistică ce avea temple în Egipt dar și în Grecia, capul statuii acestui zeu, din templul din Alexandria, care, de regulă, se găsea în întuneric, se lumina dintr-o dată complet și devenea strălucitor. Rolul fumigațiilor cu smirnă și tămâie în crearea iluziilor optice nu trebuie subevaluat; tratatele de magie, atât cele grecești cât și papirusurile egiptene, recomandă, în vederea producerii stării de extaz profetic, fumigații cu smirnă și cu tămâie. De asemenea, se făcea apel la auto-inducerea unei stări de hipnoză, produsă prin privirea fixă și îndelungată a unui obiect strălucitor.

---

[19] N. Baltrusaitis, *Oglinda*, traducere română, București, 1981, p.226, propoziția XV și XVII.

[20] Hipolit, *Philosophoumena*, II.32.35 sq.

[21] Rufinus, *Historia ecclesiastica*, XI.23, citat de Pauly-Wissowa, XVI Band, col.1333.

În felul acesta, se inducea un somn adânc, pe parcursul căruia se produceau vise fantastice. Theodor Hopfner[22] este convins că în misteriile antice se foloseau sugestia și hipnoza pentru a-l convinge pe myst că asistă la manifestări ale divinităților.

Punctul ultim al misteriilor, *epopteia*, nu avea loc în același fel, adică sub forma unei reprezentări teatrale spectaculoase pe care o vizionau inițiații, în toate misteriile antice. În alte misterii – și vom arăta că din această categorie fac parte și misteriile lui Pitagora și cele ale lui Zalmoxis – *epopteia*, adică partea esențială a misteriilor, care dădea credibilitate mitului expus de preoți (*ta legomena*), impunea neapărat o schimbare esențială în viața inițiatului, ce devenea mai pur, mai bun și, mai ales, liber de patimi. În acest tip de misterii, inițiatul nu numai că primea mesaje din lumea zeilor, dar el era mutat, transferat într-o altă lume, pe un alt tărâm, în lumea de apoi, unde erau localizate și divinitățile. Acolo, el se întreținea cu zeii, discuta cu ei, cu eroii sau cu poeții din vechime, cu rudele lor moarte. Nu mai era vorba de a asista la un spectacol, ca în cazul misteriilor de la Eleusis, ci de transmutarea într-o altă lume.

În misteriile lui Isis și ale lui Osiris, divinități egiptene care au fost adorate mai apoi în Grecia, la Roma ca și în Orientul elenistic, inițiatul trecea prin astfel de experiențe. Pausanias[23] relatează că un om a stat o vreme în templul zeiței Isis, în *ady ton*, locul cel mai sacru din templu, și a văzut că toată încăperea era plină de fantome, cu care s-a și întreținut. Dar, după ce a povestit altora ce a văzut, a căzut jos și a murit. O descriere similară a misteriilor zeiței Isis

[22] Pauly-Wissowa, XVI Band, col.1333.

[23] Pausanias, *Descrierea Greciei*, X.32.

poate fi găsită la Lucius Apuleius[24], în romanul său, *Măgarul de aur*. Condus în același *ady ton* al templului zeiței Isis de către un preot al zeiței, el nu povestește tot ce a văzut și a auzit acolo, întrucât un astfel de lucru îi era interzis, sub amenințarea pedepsei cu moartea. Cu toate acestea, el scrie: „Am atins hotarele morții, am călcat pragul Proserpinei (zeița Core sau Proserpina este zeița Infernului și este fiica lui Demeter) și, de acolo, m-am întors trecând prin toate elementele. În mijlocul nopții am văzut Soarele strălucind cu o lumină orbitoare, m-am apropiat de zeii Infernului și de zeii Cerului, i-am văzut de aproape și i-am adorat". Vom arăta că în misteriile orfico-pitagoreice și, mai cu seamă, în cele ale lui Zalmoxis, inițiatul trăiește alături de zei, în preajma lor.

7. Unde se celebrau misterii în Grecia

Vechii greci au avut și alte misterii în afară de cele de la Eleusis și de cele preluate din Orient în perioada elenistică.

Culte de mistere existau în Grecia antică în Sparta, la Aigila, în Liconia, în Arcadia, în cetatea Megalopolis, la Megara, în Olimpia, la Epidaur, la Egina, în zona capului Male, la Theba, la Lebadea, din Beoția, la Larna, din Argolida, la Charadra, lângă Argos, în Sicilia, în Siracuza, în Enna, la Neapolis, la Locres și la Torent. În Thessalia, culte de mistere existau la Dotion, la Enna și la Andania. Pe de altă parte, cultele lui Demeter, al lui Core și al lui Dionysos s-au răspândit în Ionia, la Efes, la Mycale, la Halicarnas, la Paros, în insulele Ciclade, la Delos și la Cos.[25] O parte din aceste misterii erau consacrate Kabi-

[24] Sau *Metamorfozele*, traducere română de I. Teodorescu, ediție îngrijită de Traian Diaconescu, București, 1957, p.281.

[25] Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1928, p.19-20.

rilor și ele erau celebrate inițial în insula Samothrace, din nordul mării Egee. S-a afirmat că termenul *Kabir* este de origine feniciană și că ar avea sensul de „zeii cei mulți" sau „cei numeroși", întrucât *k'b'r*, în ebraică și în aramaică, are sensul de „a înmulți, a spori", iar în arabă, termenul are sensul de „a deveni", „a fi mare".

După B. Hrozny numele de *Kabiri* ar proveni de la o populație nomadă care trăia la un moment dat la hotarele Egiptului și în Palestina, cunoscută drept *habiru* și având poate o origine evreiască.

Cultul Kabirilor s-a extins în toată Grecia și în Asia Mică; în Samothrace, unde se practicau misteriile acestui cult, s-au găsit inscripții în latină, care menționau un *epoptus pius* – „vizionar (al zeului) pios" și se vorbea despre *mystae pii* – „inițiați pioși".[26] O altă denumire a kabirilor este „dioscurii", iar apelațiile de mai sus sugerează faptul că și la Samothrace inițiații aveau parte de viziuni ale zeilor.

Despre misteriile lui Dionysos și despre misteriile orfico-pitagoreice se va discuta mai pe larg în capitolele următoare.

8. *Misteriile ca religie a grecilor*

În cele ce urmează vom sublinia rolul deosebit de important pe care l-au jucat misteriile de la Eleusis în edificarea doctrinelor multor școli filozofice grecești.

În a doua parte a mileniului I î.e.n., religia grecilor nu mai era de mult cea a panteonului din Olimp, având drept căpetenie pe Zeus. În mileniul I î.e.n., zeii panteonului olimpian erau zeii statului cetate, ai polisului, iar poporul adorau și alți zei, dintre care mulți erau implicați în cultele de mistere. Pe de altă parte, mulți greci erau inițiați în misterii și răspândirea acestor misterii pe tot cuprinsul

[26] Pauly-Wissowa, XVI, col. 1277.

anticei Helade dovedește în chip convingător adeziunea maselor la aceste culte tainice. În acest sens, Erwin Rohde scrie: „Se poate totuși admite că mari mulțimi, nu numai de atenieni, ci și de greci din toate celelalte ramuri, erau nespus de dornici să intre în starea de har făgăduită la Eleusis."[27] Desigur, cultul misteriilor nu revendica exclusivitate, iar cei inițiați în aceste misterii luau parte și la alte manifestări cultice, proprii fiecărui oraș.[28] Nu era nimic problematic în această situație, întrucât vechii greci erau politeiști și astfel a adora mai mulți zei în același timp era un lucru cât se poate de firesc pentru ei.

9. *Misteriile și filozofia greacă*

Filozofii greci au remarcat deseori însemnătatea misteriilor în constituirea spiritualității grecești. De pildă, Platon scrie următoarele cuvinte, pe care i le atribuie lui Socrate: „Și sunt destule șanse ca oamenii aceia, cărora le datorăm instituirea inițierilor, să nu fi fost niște nepricepuți și ca, în tainele lor, să se ascundă revelația unei realități: aceea că toți cei care ajung în Hades fără să fi fost inițiați în misterii vor zăcea în mlaștină, în timp ce aceia care ajung acolo purificați și inițiați vor sălășlui împreună cu zeii. Căci, după spusele celor ce se ocupă de inițieri, există „mulți purtători de *thyrs*, dar puțini bacchanți"[29]. Iar, după părerea mea, aceștia din urmă nu sunt alții decât cei pătrunși de adevărata filozofie".[30] Se pot găsi în operele

---

[27] Erwin Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.246.

[28] Idem, p. 247.

[29] Bacchanții erau adoratori ai zeului Dionysos, al cărui nume latin era „Bacchus".

[30] Platon, *Phaidon*, 69,c-d.

lui Platon numeroase referiri la misterii, atât la misteriile din Eleusis cât și la cele orfice și, mai ales, la cele pitagoreice.[31] Atât la Empedocle cât și la Pitagora se pot recunoaște numeroase influențe din partea gândirii orfice, care, de altfel, nu lipsesc nici din gândirea lui Thales, primul filozof grec care ne este cunoscut, el afirmând, cel dintâi, că sufletul este nemuritor.[32] Se atribuie existența unui suflet și obiectelor, dovedindu-se această ipoteză prin cazul pietrei magnetice și al chihlimbarului.[33] Tot Thales afirma că „lumea este însuflețită și plină de zei"[34] și că „nu este nicio deosebire între viață și moarte".[35] De fapt, grecii vechi vedeau în Pitagora un discipol al lui Orfeu și în Platon un continuator al lui Pitagora și al lui Orfeu.[36] Desigur, nașterea filozofiei grecești nu poate fi separată de cultele de mistere care elaborau o serie de teze despre moarte, suflet, înviere și despre un destin postum luminos al celor drepți, adică aceleași idei vehiculate de Pitagora, de Empedocle și, mai apoi, de Platon și de succesorii săi. Ba chiar, o serie de rituri practicate în misterii se regăsesc aidoma în practicile recomandate de Empedocle și de Pitagora, cum ar fi abținerea de la consumarea cerealelor, a cărnii, asceza, postul, tăcerea și, în special, purificările (Empedocle chiar scrie o carte despre purificări, *Katharmoi*).

---

[31] Cfr. *Gorgias*, 525a-524a, *Phaidros*, 245e-249e.

[32] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, București, 1963, p. 121.

[33] Idem p. 121 .

[34] Idem, p.122.

[35] *Idem*, p. 125.

[36] Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1928, p. 47.

Capitolul VII

Interferențe spirituale traco-elenice

Am arătat că tracii au locuit risipiți printre cetăți grecești și au întemeiat state în vecinătatea polisurilor eline. Și în insulele din Marea Egee se găsea o populație tracă, iar dominația pe care anumite triburi trace o exercitau asupra acestei mări, în partea ei de nord, l-a determinat pe Homer să denumească această întindere de ape „Marea Tracică".[1]

Insula Lemnos era locuită în întregime de poporul trac al sintienilor[2] și tot traci trăiau și în insulele Thasos, Samothrace (al cărui nume, de altfel, cuprinde termenul „trac") și Nexos. După căderea Troiei se poate vorbi chiar despre o supremație a tracilor în întreaga Mare Egee.[3] În Asia Mică, tracii trăiau în preajma cetăților grecești din Ionia și aveau multiple relații economice și culturale cu ele. În această situație erau tracii misieni[4], frigienii traci, care au întemeiat în Asia Mică un puternic regat în

---

[1] *Iliada*, XXIII.230.

[2] *Iliada*, I.594.

[3] Diodor din Sicilia, VII.11.

[4] *Iliada*, II.853-851.

secolul al VIII-lea, scaienii.[5] În mileniul I î.e.n. triburile trace s-au extins şi mai mult în Asia Mică, după expediţiile cimerienilor, care şi ei erau tot de origine tracă.[6] Tot în mileniul I î.e.n. (sec. VII î.e.n.), triburile trace ale bithynilor se stabilesc în Bithynia, în nordul Anatoliei.[7] Lor le urmează trerii traci, care trebuie deosebiţi de cimerieni (deşi Strabon[8] afirmă că aceştia din urmă erau uneori numiţi „treri"). În continuare, se stabilesc acolo tralii.[9] Astfel, în Asia Mică, triburile trace au locuit alături de cetăţile ioniene, risipiţi printre acestea.

Triburile trace care trăiau la nord de Grecia au putut pătrunde şi în alte regiuni ale Peninsulei Balcanice. Astfel, pe malurile mării Adriatice, trăiau nu numai iliri, ci şi triburi tracice, cum erau darsii[10], consideraţi mai târziu ca iliri. Şi istrienii, locuitorii ai peninsulei Istria, erau consideraţi drept un popor trac. La Drachium, în Albania de azi, trăiau brygii, înrudiţi cu frigienii traci.[11] În sudul Iliriei se află ţinutul Trallia, numit astfel după neamul trac al trallilor.[12] O parte din brygi trăiau chiar în Macedonia, pe teritoriul lor găsindu-se grădinile de trandafiri ale regelui Midas.[13] O parte din traci erau bilingvi, tocmai

---

[5] *Iliada*, III.145.

[6] Cfr. D.M. Pippidi (coord.), *Dicţionar de istorie veche a României*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p.162.

[7] În sec. al VII-lea, î.e.n.

[8] Deşi Strabon, *Geographia*, I.3.21, afirmă că cimerienii erau numiţi uneori „treri".

[9] Strabon, XIII.949.

[10] Pliniu, *Naturalis Historia*, III.143.

[11] Strabon, VII.372.

[12] Strabon, XI.649.

[13] Herodot, V1.45; VII.75; VIII.138.

din pricina amestecului cu populații grecești; astfel erau bisalții, care vorbeau și limba greacă și traca. Ei se ocupau cu metalurgia și extrăgeau minereul din muntele Dysoron.[14] Pe de altă parte, regele trac Tereus, fiu al regelui trac Ares, domnește la Daulis, în Phokida, iar mormântul lui este de găsit la Megara, lângă Atena.[15] De asemenea, în Thesalia și în insulele Euboia trăiau populații trace.

Această conviețuire, vreme de multe secole, a tracilor alături de grecii ionieni sau dorieni sau chiar în mijlocul lor a condus la exercitarea unei puternice influențe trace asupra grecilor și a spiritualității grecești, influență ce va fi discutată, în elementele ei esențiale, în cele de mai jos.

1. *Influențe trace asupra religiei grecilor*

Grecii au preluat de la traci în special credințele religioase, miturile și riturile lor. Trebuie remarcat faptul că autorii austrieci din secolul al XIX-lea, precum Roessler și Tomaschek, au făcut abstracție de aceste influențe exercitate de traci asupra spiritualității grecești pentru că tracii erau strămoșii valahilor, detestați de savanții vienezi din motive bine cunoscute. De altfel, vom demonstra că această influență exercitată de traci asupra spiritualității grecilor vechi nu s-a limitat doar la religie, ci un număr apreciabil de filozofi și scriitori care au scris în grecește erau în realitate traci.

Mai întâi, trebuie remarcat faptul că multe divinități trace au intrat în panteonul grec iar acești zei, preluați de la traci, sunt dintre cei mai însemnați din panteonul grec. Astfel, zeul Dionysos, zeu al vinului dar și al extazului

---

[14] Herodot, V.17.

[15] Pausanias, *Descrierea Greciei*, II.16.2; VIII.27.1.

orgiastic, a fost inclus și el printre zeii grecilor în mileniul II î.e.n., adică înainte de războiul Troiei. Ca dovadă stă faptul că putem găsi numele său menționat în tăbliţele de la Pylos, redactate în scrierea lineară B și datând din secolul al XV-lea î.e.n..[16] Adorat sub o mulțime de apelații, atât de traci cât și de greci, i se consacră, de către primii, temple și dumbrăvi sacre. Pentru toată antichitatea clasică, Dionysos a fost cunoscut drept un zeu provenit din Tracia.

Tot de la traci a fost preluat de către greci și zeul Apollo, căruia tracii îi dădeau numeroase denumiri (una fiind aceea de „Paion"). Despre acest zeu se afirma că locuia la hiperboreeni, care, după cum am arătat în capitolul III, erau un popor tracic.

Sora zeului Apollo, zeița Artemis, era numită de traci „Bendis", și ea a fost adorată de greci sub amândouă aceste denumiri. Cultul zeiței Bendis, introdus la Atena după marea ciumă din 430-429 î.e.n., este menționat în celebra operă a lui Platon, *Republica*, care începe chiar prin descrierea festivităților desfășurate în cinstea acestei zeițe. Tot din Tracia este originar și Ares, zeul războiului, numit Marte de către romani. El este menționat în opera lui Homer[17] cât și de Herodot[18], care arată relațiile acestui zeu cu tracii care i se închinau.

Și alte zeități din panteonul grec provin tot dintre divinitățile tracilor, chiar dacă numele lor este grecesc. Zeii aveau numeroase apelații cu care erau invocați de adoratorii lor și astfel nu este nimic surprinzător în faptul că un zeu era cunoscut și sub un nume grecesc. Un zeu de

---

[16] Cf. M. Maria Marinescu-Himu și Adelina Piatkowski, *Istoria literaturii eline*, București, 1972, p.79-80.

[17] *Iliada*, XIII.301.

[18] Herodot, V.7.

origine tracă era, de pildă, Asclepios, zeul medicinei, fiu al lui Apollo, care vindeca prin preoții săi asclepiazi (Hippocrate, care a pus temeliile științei medicale empirice era și el asclepiad). Tot de origină tracă era zeița Latona (pentru greci, Leto, mama celor doi gemeni, Apollo și Diana), ca și zeița Semele și chiar Hermes. Originar, Hermes era un zeu adorat de regii traci, care jurau numai pe numele lui, și se pare că el a fost preluat în panteonul grec direct de la traci. Tot astfel, tracii adorau pe zeița Hera (desigur, sub un alt nume) iar numele său se afla în apelația unei luni a bithynilor (în nordul Asiei Mici). Cultul zeiței Hera este atestat și la alte triburi trace, cum ar fi misienii, scaienii și kebrienii. La cele două din urmă triburi, nu doar că era practicat cultul zeiței Hera, dar marele preot al ei era în același timp și căpetenie, deci rege al tribului. Cu privire la aceste divinități trace preluate de greci, Joseph Wiesner, într-una din lucrările sale[19], dă ample detalii care scot puternic în evidență marea influență exercitată încă din mileniul al II-lea î.e.n. de către traci asupra grecilor dorieni dar și ionieni. Întrucât aceste divinități trace au fost adoptate în religia grecilor, împreună cu toate miturile legate de viața și de realizările lor, o parte deloc neglijabilă din mitologia greacă – cel puțin cea direct legată de acești zei preluați de la traci – este și ea de origine tracă.[20] Dar distingerea elementelor trace de cele eline reprezintă o sarcină care rămâne încă de realizat. Cert este că mitologia tracă, cel puțin în parte, se găsește încorporată în miturile grecești, este amalgamată cu ele. Putem ușor constata că în multe mituri grecești apar zei preluați de la traci, locuri din Tracia, râuri din Tracia, popoare de aici sau se

[19] Joseph Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1963, *passim*.

[20] Cfr. Gh. Mușu, *Din mitologia tracilor*, București, 1982, *passim*.

descriu relații cu lumea tracă, cum ar fi, de exemplu, călătoriile lui Apollo în țara hiperboreenilor traci.

Tradiția îi consideră pe toți acești zei din panteonul grecesc ca provenind de la traci și din lumea lor. Nu este vorba doar despre menționarea echivalentelor grecești ale denumirilor unor zei străini, în speță traci (altfel spus, nu este vorba de așa-zisa *interpretatio graeca*, despre a desemna, prin apelații grecești, zei străini), ci toate aceste zeități, care aparțin universului tracilor, au fost preluate de grecii care locuiau alături și în mijlocul semințiilor trace.

Tocmai datorită existenței acestor foarte vechi relații organice între traci și greci, relații datând din mileniul al II-lea î.e.n., se poate vorbi de o adevărată simbioză traco-elenică în domeniul culturii spirituale.

2. Mituri trace preluate de greci

Nu numai zei au fost introduși în mitologia greacă din lumea tracică, ci și o serie de eroi, de personaje fabuloase sau mitice. Așa este, de pildă, Orfeu, creator al misteriilor ce i-au luat numele. În aceeași situație este Thamyris, despre care se vorbește în *Iliada*[21], care intră în luptă cu muzele, vrând să se ia la întrecere cu ele. Fiind învins, el își pierde vederea și talentul său muzical. Thamyris s-a născut în Tracia[22], mama sa fiind nimfa Argiope. Totodată, el este nepot al zeului Apollo, figurând adesea în reprezentările Hadesului.

Ca și legendarul cântăreț Thamyris, Orfeu este înrudit cu spiritualitatea apolinică.[23] Tot așa cum Apollo, grație

---

[21] *Iliada*, II.595.

[22] Pausanias, *Descrierea Greciei*, IV.33.7.

[23] Pindar, *Pythica*, 4.176 sq.

glasului lirei sale, domnește peste animale, la fel și Orfeu, prin cântecul său și prin sunetele lirei sale îmblânzește fiare, animale, păsări și pești.

Deși s-a afirmat că Orfeu a trăit după războiul Troiei, totuși este mai plauzibil să admitem că a trăit înainte de acest război. Aceasta, întrucât Orfeu apare ca fiind contemporan cu Heracle, erou dorian care a trăit probabil prin secolul al XIII-lea î.e.n. De asemenea, el este socotit a fi contemporan cu Iason și totodată ar fi fost unul dintre cei care au participat la expediția argonauților. De aceea, trebuie admis că a trăit înainte de războiul Troiei. Orfeu este considerat ca un strămoș al poeziei grecești, fiind autor al imnurilor cântate în cinstea zeițelor Demeter și Core. Orfeu cade victimă furiei bacchantelor, însoțitoarele trace ale zeului Dionysos, care i-au rupt în bucăți trupul mort.

Un alt mit trac preluat de greci este cel referitor la zeul vântului Boreas care își avea sălașul în Tracia, „cea bogată în cai", după expresia lui Homer. Acest zeu al vântului Boreas o fură pe fata regelui din Attica, Erechteus, fată numită Oreithya. Ulterior, acest vânt distruge flota persană în anul 492 î.e.n., pe Marea Egee, în dreptul muntelui Athos, și, drept recunoștință, atenienii îi înalță altare și i se dedică un cult.

Tot un mit trac este cel legat de regele trac Tereus, fiu al lui Ares, căsătorit cu Prokne, fiica regelui Atticei, Pandion, și al lui Itys. Tereus o violează pe sora soției sale, Philomela, și apoi îi smulge limba, ca s-o silească să tacă. Totuși, ea dezvăluie surorii sale nelegiuirea regelui Tereus și, drept răzbunare, cele două surori o ucid pe mama lor Itys și o taie în bucățele pe care le gătesc și apoi îi servesc mâncarea lui Tereus. Acesta descoperă ceea ce se întâmplase și pornește în urmărirea celor două femei. Înainte să reușească să le găsească, el este prefăcut de Zeus în pupă-

ză, pe când Prokne este transformată în privighetoare iar Philomela în rândunică. Desigur, acest mit referitor la regele trac Tereus trebuie pus în relație cu pătrunderea, din vechime, a tracilor în Phokida (ținut din sud-vestul Greciei).

În vremea lui Tezeu, deci anterior războiului Troiei, a trăit tracul Eumolpos, cel dintâi hierofant din Eleusis, întemeietorul cultului lui Demeter. El era un semizeu, fiind fiu al zeului Poseidon și al lui Chione (fiică a zeului Boreas și a Oreithyei). Ca principe trac, el a fost căpetenia eleusinilor în lupta cu atenienii, fiind ucis de Erechteus, regele din Attica.

După numele lui Eumolpos a fost denumit neamul eumolpizilor, care își transmiteau din tată în fiu demnitatea de preot și de hierofant la Eleusis.

Relațiile tracilor cu grecii, în mileniul al II-lea și la începutul mileniului I î.e.n., se pot constata și pe baza similitudinii dintre unele nume proprii. Astfel, există o localitate Gordynia în Tracia, pe cursul inferior al râului Axios, și, de asemenea, există o localitate Gortyna în sudul Cretei. Tot astfel, exista localitatea Mideia în Beoția (aparținând semințiilor frigiene care au rămas în Grecia) și exista o localitate Midea în Argolida. Ambele nume trebuie puse în legătură cu regele Midas, din Frigia, și cu orașul Midaion, din Frigia.

Mitul amazoanelor afirmă că ele erau trace. După relatarea lui Arktinos, poetul care a scris opera *Ethiopicele*, regina amazoanelor, Penthesileia, era fiica zeului războiului Ares și a Otrerei, ea făcând parte din semința tracă a treerilor. Regina amazoanelor este ucisă de Ahile în fața Troiei, ea luptând ca aliată a troienilor. Amazoanele au atacat și orașul Atena, de unde au fost respinse de Tezeu. În *Iliada*, amazoanele apar ca luptătoare vajnice împotriva grecilor aheeni[24], fiind alături de traci aliate ale troienilor.

[24] *Iliada*, III.189; VI.186.

3. *Filozofi și scriitori de origine tracă care au scris în greceşte*

Ar fi, desigur, exagerat să relatăm toate miturile în care tracii (eroi, zei ori regi traci) se află în relație cu grecii vechi. Totuşi, spre a demonstra substanțialul aport al tracilor la „miracolul grec" vom enumera, în cele ce urmează, câțiva filozofi, scriitori și poeți traci care au scris în limba greacă. Greaca era principala limbă scrisă a vremii, pe când în limba tracă, poate că din motive religioase, s-a scris prea puțin sau s-a scris pe materiale perisabile (răboj de lemn, scoarță de copac, ciuperci etc).

Pe de altă parte, vom observa că o seamă de gânditori care au scris în limba greacă au fost în realitate fenicieni și au trebuit să-și schimbe numele ca să poată fi acceptați în lumea greacă. În această situație a fost, de exemplu, Clitomah, care era cartaginez, numele lui adevărat fiind Hasdrubal. A predat filozofia la Cartagina, în limba natală. La vârsta de patruzeci de ani s-a dus la Atena și a devenit elevul lui Carneade. Acesta, sesizându-i zelul, îl dădu la învățătură și luă parte la instruirea lui. A fost atât de prolific încât a compus mai mult de patru sute de cărți. I-a urmat lui Carneade la conducerea școlii.[25] În felul acesta, un cartaginez (deci un fenician) a ajuns conducătorul unei școli filozofice din Atena. Tot cartaginez (sau pun) era și filozoful Herillos.[26] Zenon era fenician, fiind originar din Kitium, oraș din insula Cipru, care avea coloniști fenicieni.[27]

---

[25] Diogene Laertios, *Despre viețile şi doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuş, Bucureşti, 1963, p.255-256.

[26] Idem, p.377-378.

[27] Idem, p.330 sq.

Zenon este fondatorul școlii stoicilor, fiind unul din cei mai importanți filozofi greci. Dar și alți filozofi, de mai târziu, care au scris în greceşte, au fost fenicieni, un exemplu fiind Porfir, care a publicat operele lui Plotin și i-a comentat viața și filozofia. El se numea în realitate Malkos, nume derivat de la cuvântul fenician „melek" – „rege"; numele de „Porfir" (sau de „Basileus" – „rege") i-a fost dat de profesorul său Longin.[28]

Se mai pot menționa și alții care, fără a fi greci, au scris în greceşte și, ca urmare, au fost socotiți greci. Chiar primul filozof grec cunoscut nouă, Thales din Milet, aparținea „familiei Thalizilor, fenicieni dintre cei mai nobili urmași ai lui Agenor și Cadmos".[29]

Printre cei șapte înțelepți care marchează începuturile gândirii filozofice în Grecia era un trac, Pittacos, a cărui origine tracă este afirmată de Duris.[30] Se arată că Pittacos a luptat împotriva unui comandant atenian, Phrynon, și că l-a ucis pe acesta într-un fel de duel.[31] În urma acestei victorii, Pittacos a devenit căpetenie a statului – cetatea Mytilene – pe care l-a guvernat timp de zece ani. În această perioadă a organizat statul, iar mai apoi a renunțat la putere, deși a mai trăit încă zece ani. Când foștii săi supuși i-au oferit în dar niște pământuri, el a acceptat doar o mică parte din acestea, renunțând la restul. Când regele Cresus (al Lidiei)[32], care era foarte bogat și făcea multe daruri, îi oferi bani, Pittacos nu îi primi.

---

[28] Maria Marinescu-Himu și Adelina Piatkovski, *Istoria literaturii eline*, București, 1972, p. 635-636.

[29] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, București, 1963 , p.120.

[30] Idem, p.136.

[31] Idem, p.137.

[32] Rege al Lidiei, Herodot, I.6.7.92 etc.

Un altul dintre cei șapte înțelepți ai grecilor a fost scitul Anacharsis.[33] Un altul dintre cei șapte înțelepți care nici el nu era grec este Cleobul. El era carian, adică din aceeași semințe ca și Herodot, fiind originar din Asia Mică, dintr-o regiune de pe coastele Mării Egee, regiune ce își avea capitala la Magnesia.

Tot trac, mai exact originar din Frigia, a fost sclavul Esop, autor al celebrelor fabule. În afară de fabule, Esop a scris și numeroase basme, ghicitori, proverbe, cimilituri și învățături. Se povestește că odată, fiind întrebat ce face Zeus, Esop a răspuns: „Coboară pe cei trufași și îi înalță pe cei umili." Esop ar fi trăit în timpul celei de-a cincizeci și doua olimpiade (el ar fi avut patruzeci de ani în 568 î.e.n.) și se pare că a călătorit mult în Babilon, Grecia și Egipt.

Tot un fost sclav, și tot frigian (deci trac), a fost și filozoful Epictet. El s-a născut către anul 50 e.n., la Hieropolis, în Frigia, și, întrucât era sclav, nu se poate considera că ar fi fost de neam grec, ci, cel mai probabil, el era băștinaș frigian, oprimat de către stăpânitorii greci și romani din acea vreme. A fost adus la Roma ca sclav de către stăpânul său, Epafroditos, care i-a dat posibilitatea să audieze prelegerile unui filozof stoic, Musonius Rufus, prelegeri pe care le-a audiat până în anul 94. Fiind eliberat de stăpânul său, s-a stabilit în localitatea Nicopolis, din Epir (Grecia de nord-vest). Aici, Epictet a trăit înconjurat de numeroși discipoli dintre care unul, Arian, i-a consemnat în scris doctrina în două cărți: *Diatribele* și celebrul *Encheiridion* (*Manualul*). Aceste două tratate expun doctrina morală a stoicilor. Epictet ajunge la concluzia că ceea ce îl face pe om sclav sunt patimile din el, căutarea plăcerilor, frica și tendința de a socoti importante lucruri lipsite de orice

[33] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, p.146-147.

însemnătate. Practicarea virtuții era, pentru el, singura modalitate de a trăi fericit.[34]

De asemenea, Diogene, faimosul filozof cinic, era tot trac, născut la Sinope, în Paphlagonia, fiind fiul unui anumit Hikes. Orașul Sinope și regiunea din jur erau locuite de o populație de origine tracă. De asemenea, ideile incorporate în sistemul filozofic al lui Diogene erau, în mare parte, de origine tracă; câteva dintre aceste idei ar fi: posesia în comun a femeilor (ca la agatârși), sărăcia și modestia în viață. Numele de „Diogene" poate fi pus în legătură cu morfemul trac „diugenus", în care „dio" are sensul de „luminos", iar „genos" are sensul de „neam", „născut din".[35]

Un alt filozof grec a cărui doctrină a fost foarte mult discutată este Antisthene, despre care se poate afirma că era tot trac. Unui om care îi reproșa că nu este nici grec și nici atenian, el i-ar fi răspuns: „Și mama zeilor era o frigiană", prin aceasta vrând să arate că originea sa frigiană este una plină de noblețe.[36] Frigienii erau traci care se așezaseră în Asia Mică, iar despre mama zeilor, Cybele, se putea, într-adevăr, afirma că era frigiană. Cybele era o zeiță adorată mai cu seamă în Frigia, deși pare a fi de origine babiloniană. Se spune că Socrate a afirmat despre Antisthene că nu s-ar fi arătat așa de viteaz în lupta de la Tanagra dacă părinții săi ar fi fost atenieni, întrucât atenienii s-au arătat a fi puțin curajoși în multe alte bătălii.[37] Antisthene a fost elev al lui Socrate de la care a învățat perseverența

---

[34] Maria Marinescu-Himu şi Adelina Piatkowski, *Istoria literaturii eline*, Bucureşti, 1972, p. 574-575.

[35] Cfr. I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, Bucureşti, 1967, p.227.

[36] Diogene Laertios, *Despre viețile şi doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuş, Bucureşti, 1963, p.293.

[37] Idem, p. 293.

și, însușindu-și starea de îndepărtare de patimi a acestuia, a fondat școala cinică.[38]

Ca mai toți filozofii cinici, el trăia în sărăcie, îmbrăcat în haine rupte. Totuși, se spune că Socrate, văzând zdrențele cu care era îmbrăcat, i-ar fi spus: „Îți văd trufia prin găurile de la haină".[39] Desigur, întreaga sa gândire evidențiază un dispreț suveran pentru civilizația urbană a Atenei și pentru îngâmfarea cetățenilor ei. El însuși dorea să fie cât mai smerit, umil ca un câine – de aici denumirea de „cinici" dată discipolilor săi (*kynos* are, în greacă, sensul de „câine"). A scris un număr mare de cărți și pe baza gândirii sale și-a formulat Diogene idealul apatiei, Crates idealul înfrânării, iar Zenon idealul tăriei sufletești.[40]

Pe de altă parte, el este cel dintâi autor care a încercat o înțelegere metaforică a operelor lui Homer, *Iliada* și *Odiseea*. În acestea el a văzut niște scrieri alegorice, care trebuiau decriptate și reduse la înțelesul lor real. Aceeași interpretare alegorică a operelor lui Homer a fost ulterior propusă de Crotes din Malos, iar în lumea iudaică de către Filon din Alexandria, care a scris și el în grecește, fără a putea fi considerat un scriitor grec. Interesant este faptul că ținuta elogiată de Antisthene este foarte apropiată de cea a tracilor, care și ei purtau barbă, plete, și țineau în mână un toiag și o desagă. Antisthene susținea că adevăratul cinic, adică omul ideal, modelul existențial plăcut lui Zeus, stă cu trupul gol în vreme de ploaie, umblă prin zăpadă cu picioarele goale, nu are legături cu niciun grup social, este lipsit de cămin și de patrie și vagabondează în căutarea hranei cea de toate zilele, drept adăpost servindu-i locurile publice și templele.[41]

[38] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, p.293.
[39] Idem, p.295.
[40] Idem, p.297.

[41] Maria Marinescu-Himu și Adelina Piatkowski, *Istoria literaturii eline*, București, 1972, p. 392.

Un alt filozof trac ce a scris în greceşte a fost Akcesilaos, care era fiul unui trac, Seuthes. Acest nume dovedeşte originea tracă a tatălui filozofului.[42] El era originar din Pitane, port din Asia Mică, pe coasta eoliană a Misiei, adică în imediata apropiere a Bithyniei, ai cărei locuitori erau traci trecuți din Europa în Asia Mică.[43]

Cu Arcesilaos începe școala filozofică a Academiei în medii sceptice. El este unul din marii filozofi sceptici și a propovăduit abținerea de la orice judecată, pe temeiul posibilității de a dezvolta argumente contradictorii în legătură cu o singură teză. El a încercat să demonstreze că, pentru o teză oarecare, pot fi, în egală măsură, argumente atât pentru cât și împotrivă. La moartea maestrului său, Crantor, el devine conducătorul școlii de filozofie a dascălului său.

Un alt gânditor de seamă care a scris în greceşte şi care era de neam trac, după cum o indică și numele său, a fost Dionysios Thrax. Acesta urmează la Alexandria cursurile lui Aristarh, ținute la Biblioteca din acel oraș, și, după ce audiază prelegerile acestui celebru comentator al lui Homer, ajunge profesor în insula Rhodos. Printre comentariile tardive ale lui Homer, scrierile lui Dionysios Tracul erau socotite drept unele dintre cele mai importante surse ale criticii homerice. Renumele său se datorează faptului că a scris primul tratat de gramatică din Europa, intitulat *Techne gramatike* (sau, în traducerea latină, *Ars grammatica*). În acest manual, el enumeră părțile constitutive ale gramaticii, apoi studiază accentul și punctuația, împarte sunetele în vocale și în consoane și le clasifică, definește silaba și stabilește tipurile de silabe, după cantitatea lor (scurte și lungi).

---

[42] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, p.598, nota 105.

[43] Idem, p. 598.

Apoi, el trece la definiția cuvântului și a propoziției, iar în acest capitol se întâlnește pentru prima oară termenul „sintaxă". Cartea lui Dionysios Tracul a servit ca manual școlar în Europa până în secolul al XIII-lea și a fost tradusă în latină, armeană, aramaică, siriacă.[44]

Un alt filozof de origine tracă, ce a scris în greacă, este Elius Aristide, a cărui operă o posedăm aproape în întregime. Originar din Frigia, de la Adriani, a fost instruit mai întâi în Frigia sa natală, la Cotiaion, iar apoi și-a continuat studiile la Atena, sub conducerea lui Herodes Atticus. Ne-a lăsat o scriere intitulată *Hieroi logoi* – „cuvinte sacre", titlu ce se dădea adesea, în școlile orfice și pitagoreice, culegerilor de precepte și de discursuri, discursurilor polemice, discursurilor legate de poezie.[45] Ellius Aristide a fost mult apreciat pentru frumusețea limbii folosite.

Un alt mare gânditor și istoric de origine tracă ce a scris în grecește a fost Tucidide. El era fiul unui nobil trac, Oloros, încetățenit la Atena printr-o căsătorie cu fiica lui Miltiade, învingătorul de la Marathon. A primit o educație aleasă, fiind elevul preferat al sofistului Antifon și un mare admirator al doctrinelor lui Anaxagora. În celebrul *Lexikon* al lui Suidas citim: „Thukydides Atenianul era feciorul lui Oloros, iar neamul lui era trac. Căci tatăl său, Oloros, avea numele din Tracia".

A luat parte activă la războiul din Peloponez, pe care l-a istorisit în opera sa[46], și, în primii ani ai acestui război, i se încredințează o mică flotă ateniană, menită să apere Peninsula Calcidică împotriva debarcărilor spartanilor.

---

[44] Maria Marinescu-Himu și Adelina Piatkowaki, *Istoria literaturii eline*, București, 1972, p.542-544.

[45] Idem, p.614.

[46] *Războiul Peloponesiac*, traducere de M. Jakotă, București, 1941.

Nu reușește însă să-i împiedice pe spartani să debarce și este condamnat de Adunarea Poporului din Atena ca trădător, fiind forțat să plece în exil. Se stabilește atunci la Scapte Hyle, în sudul Traciei, unde avea o moșie pe întinsul căreia se găseau mine de aur; acolo stă douăzeci de ani, departe de Atena.[47] Tucidide fusese comandant al flotei ateniene în perioada anilor 424-423 î.e.n. și s-a reîntors la Atena în 404 î.e.n.

Se pare că a trăit și după această dată. Dar, când a murit, opera sa, *Istoria războiului din Peloponez*, nu era terminată. El începuse să relateze istoria primilor douăzeci și șapte de ani ai războiului din Peloponez, între Atena și Sparta, fiecare cu aliații săi. Acest război, început în anul 431 î.e.n., a durat până în 404 î.e.n. Tucidide, de neam trac, nu are multe similitudini cu Herodot, care nici el nu era grec, ci carian. Pe când Herodot vede istoria ca pe o dramă regizată de zei, Tucidide considera viața omului ca desfășurându-se sub determinația unor legi necesare, întotdeauna aceleași, fără nicio intervenție a divinității.

Desigur, legile naturale pot fi socotite ca expresie a voinței divinității, dar, pentru Tucidide, ca și pentru Anaxagora, spiritul divin nu acționează decât o singură dată, la începuturile lumii, iar toate celelalte evenimente istorice se petrec în conformitate cu legi mecanice necesare și ineluctabile. Tucidide a fost acuzat, ca și Anaxagora, de ateism[48], însă Alfred Croist respinge această acuzație arătând că Tucidide consideră dispariția credinței drept un lucru grav[49]

---

[47] A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Tome IV, Paris, 1900, p.97.

[48] Idem, p.108–109.

[49] Tucidide, II.53.4.

și apreciază ca fiind un important semn de decădere socială scăderea temerii față de zei.[50] Totuși, gândirea sa nu este cu adevărat religioasă, căci el opune mereu „norocul" (*tyche*) „calculului" (*gnome*).

Acest „noroc" reprezintă, pentru el, ansamblul cauzelor naturale și el nu crede nici în oracole și nici în prevestiri. Pentru el, istoria este un obiect de studiu științific. Opera sa istorică a fost caracterizată prin expresia *Kteme es aei* – „monument/ achiziție pentru veșnicie".

Tucidide a fost considerat un scriitor de geniu datorită stilului său, iar ca istoric el ne oferă cel mai vechi model al unei creații care este, în același timp, o operă științifică și o operă literară.[51]

Un istoric care a scris în limba greacă, dar care era de origine tracă, a fost Flavius Arian, născut către anul 75 e.n., în orașul Nicomidia, din Bithynia, regiune locuită de o populație tracă încă de la începutul mileniului I î.e.n. A fost preot al zeițelor Demeter și Core, celebrate la Eleusis, ale căror misterii fuseseră întemeiate de tracul Eumolpos și, vreme de patru ani, a fost elev al lui Epictet, despre a cărui origine tracă (frigiană) am discutat mai sus. Operele lui Arian sunt istorice, geografice și filozofice; a scris *Istoria expediției lui Alexandru cel Mare* (*Anabasis*) și *Evenimentele petrecute după Alexandru cel Mare*. De asemenea, a mai scris o carte despre India, o alta despre țara perșilor și o alta consacrată țării sale natale, Bithynia, așezată în nordul Anatoliei. De asemenea, a redactat un *Periplu al Mării Negre*, alături de două cărți consacrate doctrinelor magistrului său, Epictet, două lucrări de tactică militară și un

[50] Tucidide, III.86.6.

[51] A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Tome IV, Paris, 1900, p.171-172.

tratat de vânătoare. În ceea ce privește opera sa istorică, Arian are meritul de a se bizui pe o serioasă documentare, fiind preocupat de prezentarea corectă a cadrului geografic, a denumirii exacte a popoarelor și a personajelor.[52]

Desigur, nu putem stabili cu certitudine apartenența etnică a unor gânditori și scriitori din antichitate care au scris în greceşte, dar ei s-au născut în orașe și în regiuni locuite de traci, și există o posibilitate destul de ridicată ca cei născuți în ținuturi locuite de traci să fie traci, mai ales dacă nu sunt din familii strălucite sau nu au ocupat demnități importante, rezervate de cele mai multe ori grecilor și romanilor.

De aceea, pare îndoielnic să susținem că Dion Hrisostomul, născut în Bithynia, în orașul Pruse, a fost bithyn (adică trac), întrucât se trăgea dintr-o familie de seamă și bogată. Cu toate acestea, interesul său pentru geți, care l-a făcut să scrie opera sa, *Getica*, astăzi pierdută, ar putea sprijini opinia că el ar fi fost bithyn și nu grec.

Școala filozofilor cinici, întemeiată de tracul Antisthene, care respingea valorile civilizației urbane și idealul vieții tihnite și comode a atenienilor, a atras pe mulți sclavi, dintre care mulți erau străini. Astfel, Menip, cunoscutul filozof cinic, era fenician și fusese sclav. Monimos a fost sclavul unui bancher iar Metrocle, un alt filozof cinic, ca și sora sa, Hipparehia, erau originari din Maroneea, oraș de pe coasta Traciei, înconjurat de podgorii vestite. Astfel că este destul de probabil ca amândoi să fi fost traci, luând în considerare și consimțământul pe care ei l-au dat unei doctrine care repudia comoditatea vieții „civilizate" a atenienilor și care propovăduia o viață mai simplă, cum era nu doar cea a cinicilor, ci și cea a tracilor.

---

[52] Maria Marinescu-Himu și Adelina Piatkowaki, *Istoria literaturii eline*, București, 1972, p.602.

Trebuie să menționăm că este foarte probabil ca tot de origine tracă să fi fost și marele filolog din Alexandria, Aristarh, care era originar din Samothrace, insulă populată de traci, unde se desfășurau misteriile trace ale kabirilor. El a trăit între anii 216-144 î.e.n.. Opera lui Aristarh – comentarii la *Iliada* și la *Odiseea* – constituie punctul culminant al criticii filologice din antichitate. A fost și conducător al bibliotecii din Alexandria.

Printre poeții traci care au scris în limba greacă, în afară de Orfeu, de care am amintit, trebuie menționat și Musaios, discipolul său. Probabil că Musaios este autorul poemului *Argonauticele orfice*, operă pe care Orfeu însuși i-ar fi dictat-o lui. „Patria în care s-a zămislit poemul pare a fi Tracia, unde tradiția orfică era puternică și unde legenda a fost versificată."[53]

Astfel că se poate afirma că tracii au adus o importantă contribuție la edificarea culturii spirituale elene și este de mirare că acest aport al tracilor a fost trecut cu vederea de cercetătorii spiritualității grecești.

[53] Maria Marinescu-Himu și Adelina Piatkowaki, *Istoria literaturii eline*, București, 1972, p.507.

Capitolul VIII

Originea tracă a misteriilor elenice

Tracii nu au dat vechilor greci numai mari gânditori, scriitori sau poeți, după cum am arătat în capitolul anterior, ci tot de la ei au preluat grecii și cultele lor de misterii. Misteriile grecești, care constituiau principala formă de religiozitate a grecilor în epoca clasică, erau de origine tracă. Bineînțeles, misteriile orientale, ce au fost introduse în epoca elenistică, după Alexandru cel Mare, cum ar fi cele ale lui Isis, ale lui Mithra, nu erau de origine tracă. Excepție făceau misteriile lui Attis, care erau de origine frigiană.[1]

Religia oficială, religie de stat, promova adorarea zeilor oficiali din panteonul olimpian. Totuși, în epoca clasică și chiar în perioadele anterioare, adevărata religie a grecilor vechi era religia populară, constituită din misteriile în care se inițiau tineri, adulți, femei și chiar sclavi.

Trebuie să accentuăm asupra faptului că misteriile elenice erau în general de origine tracă, fiind instituite de

---

[1] Pentru mitul lui Attis, cel care a fost îndrăgit de zeița Cybele, vezi Eduard Jacobi, *Dictionnaire mythologique universel*, traducere franceză, Paris, 1854, *sub-voce*.

personalități de neam tracic.[2] Dacă fondatorul unor culte de mistere este trac și misteriile în cauză trebuie considerate tot trace, întrucât integrează mituri și rituri ale tracilor, reprezintă instanțieri ale spiritualității trace. Misteriile trace par să fi fost foarte vechi, datând din mileniul al II-lea î.e.n., deși s-au dezvoltat pe pământul Eladei în special începând din secolul al VIII-lea î.e.n.. De altfel, s-a remarcat de mult că misteriile elenistice încorporează tendințe și rituri care nu sunt de origine greacă. Cu privire la principalele culte de misterii ale lumii grecești, S.A. Tokarev scrie: „În cultul eleusin găsim o idee cu totul neobișnuită pentru religia greacă: credința în fericire după moarte. Probabil că religia oficială greacă, orientată spre viața pământească și care nu promitea adepților săi nimic în viața de apoi, în afară de o tristă lâncezire în întunecatul lăcaș al lui Hades, încetase de a mai satisface o anumită parte a poporului. Misteriile eleusine constituie forma embrionară a religiei mântuirii, premergătoare religiilor soteriologice de tipul creștinismului".[3]

Dată fiind însemnătatea considerabilă pe care le-au avut religiile în culturile antice, putem aprecia cu ușurință ce influență au exercitat misteriile trace asupra spiritualității vechilor greci și, prin aceasta, asupra formării întregii culturi europene.

Ideile și credințele promovate în misterii se regăsesc, în forme prelucrate, în gândirea unor mari filozofi greci, cum au fost Pitagora, Empedocle, Platon, Plotin, Iamblichos și Porfir. Însă miturile și credințele, riturile și alegoriile din misteriile grecești erau de origine tracă.

---

[2] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, traducere română Cezar Baltag, București, 1981, p.465.

[3] S.A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, traducere din limba rusă I. Vasilescu-Albu, Editura Politică, București, 1976, p.408.

1. *Misteriile orfice*

Misteriile orfice, care au influențat puternic gândirea lui Platon și pe cea a lui Plotin, reprezentau, inițial, o doctrină ezoterică legată de cultul zeului trac Orfeu, care ar fi trăit și și-ar fi propovăduit învățătura înainte de războiul Troiei.[4] Misteriile sale s-au extins în Grecia continentală și în Ionia mult mai târziu după aceea, la începutul mileniului I î.e.n.. Orfeu, inițial rege al neamului trac al kikonilor (menționați în *Odiseea*, IX.51 ca dușmani ai grecilor și în *Iliada*, II.846-847, unde luptă de partea troienilor, ca toți ceilalți traci), în cetatea Ismaios, ar fi fost, conform anumitor mituri, fiul lui Apollo. De altfel, la Ismaros, exista un preot, Maron, și un templu al lui Apollo.[5] Cuvântul Maron, în aramaică, are sensul de „stăpânul nostru", „domnul nostru". Cum preoții preiau adeseori numele zeului căruia îi slujesc, această apelație ar putea sugera că zeul adorat în acest oraș era Apollo; se pare că această divinitate, ce reprezenta Soarele, era cinstită de toți tracii, ca și de cele mai multe popoare indo-europene.

Orfeu, rege al ciconilor, cânta din liră, la fel ca și tatăl său, zeul Apollo, și prin cântecele sale îmblânzea fiarele sălbatice. Se știe ce însemnătate considerabilă acordau toți tracii muzicii.[6] Muzica daco-romană excela în compunerea și executarea la liră a cântecelor. Orfeu ia parte la expediția argonauților ce viza dobândirea lânei de aur și aducerea ei în Grecia și contribuie hotărâtor, alături de Heracle, la reușita acestei expediții. Se spune că ar fi fost

---

[4] Hans Lamer, *Wörterbuch der Antike*, Leipzig, 1933, p.462.

[5] *Odiseea*, IX.259-260.

[6] Vasile Tomescu, *Muzica daco-romană*, Bucureşti, 1982, *passim*.

ucis de către femeile adoratoare ale lui Dionysos, de către bacchante, fie pentru că ura femeile, fie pentru că îl ura pe zeul Dionysos. După un alt mit, Orfeu se căsătorise cu Euridice în țara ciconilor, însă ea moare mușcată de un șarpe. Atunci Orfeu coboară în Hades, în Infernul grecilor, și prin dulceața cântecului său la liră, le farmecă pe divinitățile infernale și obține permisiunea ca soția sa să se întoarcă pe pământ, cu condiția să nu se uite la ea înainte de a fi trecut de hotarele lumii de dincolo. Însă Orfeu, nerăbdător, uită de interdicția ce i se impusese, se uită înapoi și o văzu pe Euridice pentru ultima oară. După unele mituri, el nu a putut supraviețui durerii pricinuite de a doua pierdere a soției sale. Alte mituri susțin că Jupiter l-a ucis cu fulgerul, fiindcă ar fi vrut să dezvăluie tainele morții și ale Infernului. Cele mai multe mituri referitoare la moartea sa susțin că el a fost ucis de femeile trace adoratoare ale zeului viței de vie.

Desigur, mitul lui Orfeu a suferit ulterior numeroase elaborări. Orfeu a devenit un mare binefăcător al omenirii; multe dintre formele civilizației au fost inventate sau introduse în Grecia de el: arta medicală, alfabetul, muzica. Cum operele care îi poartă semnătura erau în contradicție evidentă unele cu altele, s-a distins între doi, trei, ba chiar și între cinci personaje având numele „Orfeu". De altfel, poeții numiți „orfici" au creat, în secolele VII și VI î.e.n., opere ce i-au fost atribuite lui Orfeu. Aceste poeme atribuite lui Orfeu sunt menționate de Herodot[7], care remarcă similitudinea dintre preceptele ascetice ale lui Orfeu, pe de o parte, și cele ale preoților egipteni și ale lui Dionysos, pe de altă parte. Totodată, el afirmă că aceste precepte sunt, în realitate, pitagorice și egiptene, adică au fost instituite de Pitagora însuși sau de pitagoricieni, după un model egiptean.

[7] Herodot, II.81.

În ceea ce privește misteriile create de Orfeu, ele sunt deosebit de vechi, întrucât Orfeu ar fi trăit cu câteva generații înainte de perioada homerică.[8] După una din tradiții, Orfeu, fiu al regelui trac Oiagros și al muzei Calliope, cea mai venerată dintre muze, ar fi crescut în preajma regiunii Pieiheia, din vecinătatea muntelui Olimp, zonă care, în vechime, era locuită de traci. După o altă tradiție, consemnată în poemul *Argonauticele*, Orfeu ar fi fost rege al tracilor kikoni.[9] Întreaga antichitate greacă admitea că Orfeu a trăit înainte de războiul Troiei.[10]

Conform lui Suidas, Orfeu ar fi trăit cu unsprezece generații înainte de căderea Troiei[11]; aceasta înseamnă că el ar fi trăit prin secolul al XVI-lea î.e.n.. Astfel că misteriile tracice ale lui Orfeu trebuie să fie mai vechi decât căderea Troiei. Pe de altă parte, la greci, literatura orfică nu apare înainte de secolul al VII-lea î.e.n..[12]

Așadar, putem conchide că, la traci, misteriile lui Orfeu sunt mai vechi decât războiul Troiei, însă ele au fost răspândite la greci în secolul al VII-lea î.e.n. sau cu puțin timp înainte de această dată. Există și anumite surse care atestă o vechime ceva mai mare a acestor misterii la greci. Totuși, aceasta nu schimbă în mod esențial situația, întrucât la traci aceste misterii au existat încă din timpul vieții lui Orfeu, adică din mileniul al II-lea î.e.n.

Cert este că pe vremea lui Herodot sau chiar din secolul al VII-lea î.e.n. se formaseră în Grecia comunități închi-

---

[8] Ion Banu, *Filozofia greacă până la Platon*, vol.I, partea 2-a, București, 1979, p.49.

[9] Strabon, VII.320.

[10] Pauly-Wissowa, XXXV Band, 1, col.1208-1209.

[11] Idem, col.1210.

[12] Idem, col.1216.

se, în care Orfeu era celebrat alături de Dionysos. Acestui cult, care îi atrăgea îndeosebi pe traci și pe alți străini, i s-au alăturat și unii greci care, dobândind numele de „orfici", l-au adaptat pe acest zeu trac gândirii și simțirii grecești.[13] În sânul acestor comunități a luat naștere poezia religioasă orfică; Onomactitos a fost unul dintre marii poeți care au scris imnuri orfice. Majoritatea poeților care au compus poezie orfică erau originari din Italia de Sud sau din Sicilia; toți acești poeți au fost în relații mai mult sau mai puțin evidente cu grupările de pitagoricieni, care au înflorit în aceste regiuni către sfârșitul secolului al VI-lea î.e.n.[14]

2. *Misteriile orfico-pitagorice*

Așadar, este sigur că în preajma secolului al VI-lea î.e.n. existau comunități orfice în Grecia Mare și poate că Pitagora însuși, când s-a dus în Italia, la Crotona (către 532 î.e.n.) și la Metaponte, a cunoscut aceste grupări orfice și a făcut parte din ele. Oricare ar fi fost cursul evenimentelor, grupările orfice au îmbrățișat doctrinele lui Pitagora iar grupările pitagoricienilor au încorporat elemente din orfism.[15] Herodot însuși[16] remarcă această contopire a celor două curente religioase.

Indiferent de locația lor exactă din Grecia, orficii s-au organizat sub forma unor comunități închise, tainice, care celebrau un cult desfășurat după reguli precise. În cadrul acestui cult, erau adorați zeii Apollo și Dionysos, alături de Orfeu, pe care tradiția îl considera drept un cântăreț

[13] Erwin Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.350.

[14] Idem, p.351.

[15] Idem, p.351.

[16] Herodot, II.81.

inspirat de zei, un medic deosebit de priceput în arta magiei și un preot priceput în rituri și în ceremonii purificatoare.[17]

De aceea, orficii, prin sacerdoții lor, vindecau bolnavi și, mai cu seamă, efectuau purificări. Convingerea că multe boli, dar și alte rele și necazuri, au drept cauză „spurcarea", „întinarea", a fost foarte influentă la începutul mileniului I e.n.. De asemenea, această concepție se bucura de o mare popularitate în Egipt[18] și în lumea mesopotamiană.[19] La greci, preoții purificatori aparținând cultului orfic erau întotdeauna preferați altor preoți. În interiorul comunităților orfice, zelul cu care acești preoți îi purificau pe credincioși și îndepărtau demonii a condus la cultivarea idealurilor de puritate, de detașare de lucrurile terestre, de ascetism. În comunitățile orfice erau impuse reguli precise de viață și interdicții alimentare.

Aceste rânduieli și precepte erau considerate ca fiind prescrise de însuși fondatorul orfismului, Orfeu, preot al lui Apollo și al lui Dionysos. Atât orficii cât și pitagoricienii erau grupări ce înconjurau de secret riturile lor. De asemenea, atât Orfeu cât și Pitagora se coborâseră în Infern (*descensus ad inferos*). *Epopteia*, etapa fundamentală din misterii, pare să fi fost similară la orfici și la pitagoricieni. Pitagoricienii se izolau în camere întunecoase, urmând exemplul magistrului lor.[20] Pitagora, după o ședere îndelungată într-o locuință subpământeană, a povestit că a

---

[17] Jules Girard, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, Paris, 1879, p. 171 sq.

[18] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, București, 1985, p.336.

[19] Constantin Daniel, *Civilizația asiro-babiloniană*, București, 1981, p.264, și Constantin Daniel, *Civilizația sumeriană*, București, 1982, p. 165.

[20] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, București, 1963, VIII.41.

fost în Infern și că acolo a stat de vorbă cu sufletele lui Homer și Hesiod. Tot Pitagora s-a izolat într-o peșteră întunecoasă din muntele Ida, în Creta.[21] Discipolii săi trebuiau să-l imite și știm că unul din ei, Parmeniskos, după o ședere îndelungată într-o peșteră, nu a mai putut să tădă, desigur, din pricina viziunilor pe care le-a avut acolo.[22]

De altfel, astăzi știm că izolarea, timp de mai multe zile, într-o încăpere obscură dă naștere stării de deprivare senzorială, pe parcursul căreia apar viziuni și fenomene senzoriale de tip halucinatoriu, în principal auditive și vizuale, însă și de tip tactil.

În ceea ce îl privește pe Pitagora și pe discipolii săi, în 1917 s-a descoperit, la Roma, la o adâncime de 9 metri sub pământ, o basilică în care domnea o obscuritate completă. Se pare că această basilică nu a fost niciodată folosită, deși ea a fost destinată celebrării misteriilor.[23]

Cât despre orfici, este cât se poate de firesc ca ei să îl fi imitat pe Orfeu, magistrul lor; de aceea, trebuie să fi existat și în misteriile orfice o astfel de coborâre în Infern (*katabasis*), care să imite coborârea lui Orfeu la zeii din Infern. Este de presupus că însăși asimilarea acestor două grupări a fost facilitată de faptul că ambele aveau practici de misterii ce comportau o descindere în Infern.

De altfel, un mare istoric al filozofiei grecești scrie: „se constată cea mai surprinzătoare concordanță – o concordanță de așa fel încât cele două secte se confundau

---

[21] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, VIII.3.

[22] Ion Banu, *Filozofia greacă până la Platon*, vol.I, partea 2-a, București, 1979, p.152.

[23] Jerome Carcopino, *La basilique pythagorienne de la Porta Magiore*, Paris, 1926, *passim*.

adesea una cu cealaltă şi este uneori cu neputinţă de stabilit care dintre cele două secte a dat şi care a primit."[24] Mai departe, acelaşi mare istoric al filozofiei greceşti afirmă: „oricât ar părea de obscure, la ora actuală, originile orfismului, este absolut cert că ele s-au încrucişat cu începuturile pitagorismului".[25] De altfel, Th. Gomperz, ca şi alţi cercetători ai gândirii greceşti, vorbeşte despre doctrinele orfico-pitagorice, amalgamând într-un tot cele două învăţături.

Trebuie remarcat faptul că existau multe similitudini între acţiunile efectuate (*ta dromena*) în cursul practicării misteriilor orfice şi în cele pitagorice. În ambele culte de mistere exista aceeaşi interdicţie referitoare la alimentaţia carnată, ceea ce pentru antici reprezenta un lucru foarte grav, întrucât iniţiaţii în aceste misterii nu puteau lua parte la cultul zeilor cetăţii, cult ce comporta întotdeauna sacrificii animale şi ospeţe rituale cu carnea animalelor aduse ca jertfă.

Totuşi, este cert că misteriile orfice erau cu mult mai vechi decât cele pitagorice, întrucât Orfeu a trăit înainte de războiul Troiei şi misteriile sale s-au dezvoltat întâi la traci, păstrând numeroase caracteristici specifice religiilor trace. Şi mitul (*ta legomena*) ce însoţea misteriile orfice păstrează caractere trace, chiar dacă sub învelişul poemului mitologic grec referitor la Orfeu. Acest poem relatează că titanii îl atacă pe Zagreus, adică pe Dionysos, care se prefăcuse în taur, îl rup în bucăţi şi apoi îl mănâncă. Atena reuşeşte să-i recupereze inima şi din ea se naşte un nou Zagreus. Mitul zeului rupt în bucăţi de către titani a fost

---

[24] Theodore Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, traducere franceză, vol. I, Paris, 1928, p.159.

[25] Idem, p.173.

versificat de Onomacritos[26], intrând astfel în poezia orfică, dar această legendă are caracteristici trace prin relatarea manducației zeului, element străin spiritualității grecești, dar de găsit în misteriile trace ale lui Dionysos.

Așadar, suntem îndreptățiți să tragem concluzia că misteriile orfico-pitagorice sunt de origine tracă, deoarece pitagoricii au adoptat miturile și misteriile lui Orfeu.

3. Misteriile cabirilor

Misteriile cabirilor au fost instituite în insula Samothrace (al cărei nume include numele „trac" în constituția sa, numele având sensul de „insula Samos a tracilor") de către tracul Dardanus.[27] Această insulă, așezată în nordul Mării Egee, mult timp numită „Marea Tracică", a fost, pentru o vreme îndelungată, locuită de traci.[28]

Divinitățile adorate în aceste culte de mistere aveau temple în multe alte localități din Grecia. Numele lor, socotit o vreme ca fiind de origine feniciană, și având sensul de „zeii cei mari/cei puternici", era folosit spre a nu se pronunța numele lor real, care era interzis (tabu). În prezent se consideră că numele zeilor cabiri este de origine tracă, provenind de la numele unui munte din Frigia.[29] De asemenea, rădăcina „kab" ar fi de origine tracă, căci Kabarnio ar fi numele vechi al insulei Paros, iar „eiros" din „kab-eiros" ar fi o terminație greacă. După Sesimbrotos

---

[26] Pausanias, *Descrierea Greciei*, III.37.5, apud. E. Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.329-330.

[27] Diodor din Sicilia, V.48.

[28] Joseph Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1963, p.32.

[29] *Scolii* la Apollonios din Rhodos, I.917, în Pauly–Wissowa, XX Halbband, col.1400.

din Paros, cultul zeilor cabiri a pornit din Frigia și s-a extins în toată Anatolia, în Pont, în Troada. În toate insulele din Marea Egee se celebra cultul cabirilor, însă misteriile lor se practicau doar în insula Samothrace. Știm că aceste misterii erau de origine tracă, dar nu cunoaștem nimic despre cele ce se petreceau în decursul lor. Cel mai probabil este că zeițele Ceres și Proserpina erau adorate în cadrul acestui cult. Cultul zeilor cabiri era practicat și în Beoția, în apropiere de Theba, unde ar fi existat și un oraș consacrat acestor zei.

4. Misteriile lui Dionysos

Ca și misteriile cabirilor, misteriile lui Dionysos erau specific trace; ele reprezentau rituri de adorare a zeului trac Dionysos (ortografiat „Di-wo-nu-sa-jo", într-o tăbliță redactată în alfabetul liniar B, descoperită la Pilos[30]). Putem deduce din aceasta că misteriile lui Dionysos au fost introduse în Grecia înainte de războiul Troiei, fapt confirmat și de menționarea numelui acestui zeu în *Iliada*, alături de numele adoratoarelor sale.[31] În cursul acestor misterii, adoratoarele lui Dionysos, bacchantele, hyadele sau menadele, păreau să fie cuprinse de o stare de agitație violentă, la care contribuia și ingerarea de mari cantități de vin, neamestecat cu apă, având deci o concentrație foarte ridicată de alcool. Anticii considerau această stare drept una de posedare divină.[32] Însă, mai degrabă, era vorba de un sindrom psiho-patologic, provocat și de alcool (ebrietate patologică), la care se adăugau și manifestări histeroide.

---

[30] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.I, traducere română Cezar Baltag, București, 1981, p.379.

[31] *Iliada*, VI.130-137.

[32] T.K. Oesterreich, *Les Possédés*, traducere franceză, Paris, 1927, *passim*.

5. *Misteriile zeiței Cybele*

Misteriile trace ale zeiței Cybele au fost instituite, potrivit tradiției, de regele frigian Midas, după cum arată Clement din Alexandria.[33] În multe privințe, aceste misterii erau asemănătoare misteriilor lui Dionysos.[34] Pe de altă parte, ele erau deosebite de misteriile lui Attis, tot de origine frigiană, care aveau să apară în epoca elenistică.

Misteriile zeiței frigiene Cybele se desfășurau în munți, în obscuritatea nopții, la lumina făcliilor, însoțite de muzica asurzitoare a tobelor mari și a cazanelor de bronz lovite puternic, în vreme ce, din când în când, răsuna ritmul alert al fluierului sau al naiului. Participanții la aceste misterii traco-frigiene ale Cybelei erau cuprinși de așa-zisul „corybantism". Această stare se manifesta prin compulsiunea de a juca, de a dansa, compulsiune ce persista un timp îndelungat. Corybanții erau preoți ai zeiței Cybele, fiind considerați fii ai lui Corybas (fiul zeiței Cybele), și erau în număr de trei sau nouă. Dansurile lor se executau în sunetul cimbalelor, al tobelor mari, al imnurilor cântate cu voce tare, al scuturilor lovite unele de altele și al săbiilor ciocnite între ele. Corybantismul era un dans contagios, similar celebrului *Dance de Saint Guy*, din evul mediu francez, care cuprindea sate întregi în epidemia sa de dans săltăreț, executat la sunetul viorilor, al flautelor și al tobelor. Cei cuprinși de corybantism aveau și viziuni extatice, provocate de consumul de alcool în exces și de utilizarea unor substanțe halucinogene (poate cannabis).

---

[33] Dumitru Fecioru, *Clement Alexandrinul, Scrieri*, Partea I, Părinți și Scriitori Bisericești, Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București, 1982, p.79.

[34] E. Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.270.

6. *Misteriile lui Sabazios*

Tot misterii trace sunt şi cele ale zeului Sabazios.[35] Nu avem date precise despre felul cum se desfăşurau misteriile acestui zeu trac, însă ştim că Sabazios era o divinitate care izbăvea din necazuri şi din primejdii. Acest zeu dădea adesea porunci în vise şi tot el, mai târziu, a devenit zeul protector al casei regale din Pergam şi al regilor din Capadocia. Demosthene, celebrul orator atenian, relatează despre ceea ce se petrecea în cursul misteriilor acestui zeu trac care era adorat şi la Atena, unde se şi practicau misteriile sale.[36] În lucrarea sa, Demosthene îi reproşează lui Aischines că purta cărţile sacre folosite în practicarea misteriilor acestui zeu, că îi îmbrăca pe iniţiaţi cu piei de cerb şi de căprior. Totodată, ştim că în misteriile lui Sabazios se purta şi un şarpe, pe care îl ţineau la piept oficianţii diferitelor grade de iniţiere.[37]

7. *Misteriile de la Eleusis*

Misteriile care au avut cea mai mare influenţă asupra vieţii spirituale a vechilor greci au fost cele de la Eleusis, despre care am arătat că au fost create de preotul trac Eumolpos, care s-a stabilit în Attica după ce a fost silit să fugă din Tracia.[38] La Eleusis, el a instituit un cult de mistere dedicat zeiţelor Demeter şi Persephona, cât şi lui Tripto-

---

[35] Pauly-Wissowa, XVI Band, col.1343; *Pauly-Wissowa*, I Band, A, col.1540.

[36] Demosthene, *Discursul Coroanei*, 259,D.

[37] Clement din Alexandria, *Protrepticul*, II.16.2.

[38] E. Jacobi, *Dictionnaire mythologique universel*, traducere franceză, Paris, 1854, p.173-174.

lem. Descendenții lui Eumolpos constituiau tagma de sacerdoți care conducea practicarea misteriilor de la Eleusis, tagma preoților eumolpizi. Misteriile de la Eleusis sunt pre-elenice, iar originea lor tracă nu mai pare îndoielnică după săpăturile efectuate în situl de la Eleusis. În plus, și numele de Eumolpos este pre-elenic.[39] Așadar, pare probabil ca tracii să fi avut încă din mileniul al II-lea î.e.n. astfel de practici de misterii și ca grecii să fi preluat de la traci cultele de misterii.

8. *Alte culte de mistere de origine tracă*

În afară de misteriile trace pe care le-am menționat mai sus, au existat și altele, mai puțin însemnate, cum ar fi cele ale lui Cotys (divinitate tracă numită și „Cotittia"). Acestea erau similare misteriilor zeiței frigiene Cybele și se celebrau în munți și pe dealuri, prin procesiuni zgomotoase, însoțite de cântece și de muzică instrumentală. Cei ce practicau aceste misterii se numeau „baptai" – „botezații", întrucât erau purificați prin imersiune în apă. Misteriile lui Cotys au fost introduse la Atena, în Corint cât și în Sicilia.

Misteriile zeiței Bendis au fost introduse la Atena tot din Tracia; în cinstea ei se efectuau ceremonii numite „Bendideia", într-un templu al său, cunoscut drept „Bendideion". Aceste misterii erau celebrate în principal de către tracii din Atena și erau deosebite de sărbătoarea în cinstea zeiței Bendis, de care amintește Platon, în *Republica*, 1,1[40].

---

[39] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, traducere română Cezar Baltag, București, 1981, p.465.

[40] Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1929, p.151.

Cu zeița Diana (Bendis, la traci) a fost identificată zeița ursoaică a tracilor, Brauro; și cultul acestei zeițe era tot de tipul misteriilor.

Ca urmare, putem trage concluzia că misteriile grecești erau în general de origine tracă (așa cum consideră și Mircea Eliade), fiind create de traci, multe din ele chiar în teritoriile stăpânite de traci, de unde au fost ulterior preluate de greci. Evident, după ce au preluat aceste misterii trace, grecii le-au adăugat o serie de elemente noi și au inclus în ele semizei și zei olimpieni, legende și mituri grecești. Totuși, chiar și așa, în cele mai multe din aceste misterii s-a păstrat un fond care, în mod evident, ține de spiritualitatea tracă.

Capitolul IX

Cultul lui Dionysos la traci

Dionysos, zeul vinului și al viței de vie la vechii greci, era o divinitate de origine tracă, cultul său orgiastic avea caractere cu totul străine de adorarea senină, încătușată în rituri rigide a celorlalți zei ai Eladei. Dionysos nu făcea parte din grupul zeilor olimpieni ai Greciei, deși este atestat atât în scrierile redactate în alfabetul linear B cât și în *Iliada*[1]. Aceste lucruri arată că Dionysos a fost preluat de greci de la traci – după cum afirmă mai toți autorii antici – într-o epocă foarte veche, la jumătatea mileniului II î.e.n. Zeul pe care grecii îl numeau „Dionysos" purta la traci nume foarte felurite, pe care le cunoaștem după atestările grecești: „Sabazios", „Sabos", „Iakhos", „Bassareus", „Bakhus"[2], „Zagreus", „Hyes", „Attes", „Gigon" și „Diounsos". Aceste apelații exprimau fie diferite aspecte ale acțiunilor acestui zeu, fie diferite atribute ale sale, fie corespundeau animalului său sacru. Preferința pentru utilizarea acestor apelații în detrimentul numelui real se datora unei anumite interdicții de a pronunța numele real (tabu al numelui). Pe de altă parte, atât grecii cât și romanii i-au

[1] *Iliada*, VI.130 –137.

[2] Erwin Rohde, *Psyche*, traducere franceză, Paris, 1928, p.269.

dat lui Dionysos numeroase apelații, care intenționau să exprime multitudinea binefacerilor, activităților și metamorfozelor sale.

1. *Dionysos la traci*

În Tracia, Dionysos este unul dintre zeii cei mai de seamă.[3] El nu este numai zeu al viței de vie și al vinului, ci și al oracolelor și al manticei, precum și al războiului, dobândind, la fel ca și Ares (Marte), apelativul de „Enyales" – „războinicul".

Tracii posedau, pe teritoriul satrilor, un mare oracol al lui Dionysos, unde o preoteasă prorocea viitorul, la fel ca la Delphi.[4] Se pare că soția tracă a lui Spartacus a fost preoteasă în acel templu, prorocind viitorul în stare de extaz profetic.[5] Acest oracol al tracilor se afla pe muntele Pangaion. Zeul Dionysos mai poseda o incintă sacră în munții Rhodope, unde locuiau bessii. Această incintă sacră avea un templu circular[6], unde se rosteau oracole interpretându-se flăcările unui mare foc (piromanie).

La traci, Dionysos avea ca plante sacre iedera și vița de vie. Iedera împodobea armele de luptă ale tracilor fiindcă zeul Dionysos, după cum am arătat mai sus, era și zeu al războiului.[7] Frunza de iederă era adesea tatuată pe trupul războinicilor traci, pe când frunza de viță orna, sub formă de tatuaje, mai ales corpul femeilor. Animalele sale sacre erau căpriorul și vulpea.

---

[3] Herodot, V.7.

[4] Herodot, VIII.111.

[5] Plutarh, *Crassus*.8.

[6] Macrobius, I.18.11.

[7] Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, XVI.144.

2. Zeul Dionysos în miturile grecilor

Desigur, printre miturile greceşti, cu privire la Dionysos se găsesc şi mituri trace, căci zeul a fost preluat de la traci împreună cu toate miturile sale. La greci, Dionysos, al cărui nume a fost interpretat ca însemnând „zeul de la Nysa", aşezarea unde s-ar fi născut sau ar fi crescut, era un personaj tânăr şi frumos. După mai toate tradiţiile, el era fiul lui Jupiter. În privinţa mamei sale, tradiţiile greceşti nu mai cad de acord. Conform tradiţiilor populare, mama lui Dionysos era fie Semele, fie Ceres, fie Arge, fie Io. Alte tradiţii greceşti afirmă că zeul ar fi fiul lui Isis sau al zeiţei Proserpina. Alţi mitografi îl consideră fiul Letheiei – frigiană care s-ar fi lăudat că e mai frumoasă decât toate zeiţele şi care, de aceea, a fost prefăcută în munte. O altă tradiţie afirmă că Dionysos este fiul zeului egiptean Ammon şi că mama sa ar fi fost Amalthea. S-ar fi născut fie la Theba, în Egipt, fie în India, fie în Libia, fie în Creta, fie la Draconum, fie la Elis, fie la Naxos. Această confuzie referitoare la locul lui de naştere i-au făcut pe Cicero şi pe Diodor din Sicilia să susţină că există cinci zei Dionysos, diferiţi între ei. Se pare că diferitele opinii despre locul lui de naştere ţin de modalitatea în care diferitele popoare se raportau la acest zeu.

Totuşi, după mitul cel mai popular, Dionysos a avut drept tată pe Jupiter şi drept mamă pe Semele. Întrucât mama sa, Semele, a murit înainte să se nască fiul ei, Jupiter a salvat copilul şi l-a închis în coapsa sa, unde a stat tot timpul cât ar fi trebuit să se afle în pântecele mamei sale. Apollonios afirmă că zeul Hermes l-a salvat pe copil din flăcări iar altă versiune relatează că a fost scăpat de nimfa Dinea, fiica fluviului Achelous. Încredinţat fie lui Hermes,

fie zeiței Proserpina, fie zeiței Rhea, de către Jupiter, Dionysos a fost lăsat în grija zeiței Io și a lui Athamas, care au primit poruncă să-l crească la Orchomene, îmbrăcat în veșminte de fetiță. Pausanias ne-a transmis o legendă care istorisește cum a ajuns zeul în grija viitoarei zeițe Io, fiica lui Cadmos. Se povestea la Brasia, oraș din Peloponez, că regele Cadmos, aflând despre povestea de dragoste a fiicei sale, Semele, a pus ca ea să fie închisă într-un cufăr, împreună cu copilul său, și apoi i-a aruncat în mare. Cufărul a ajuns la țărm în dreptul orașului Brasia și locuitorii de aici au găsit-o pe Semele moartă dar pe copil viu. Acesta a fost luat de Io, care l-a crescut într-o peșteră.

Tradiția care face din Dionysos fiul lui Ammon și al Amaltheei relatează că tatăl său, temându-se de Rhea, a ascuns copilul într-o peșteră, la Nysa. Această localitate ar fi fost așezată pe una din insulele lacului Triton (situat în Africa, în Libia de azi; azi lacul Rabes sau, după alții, El-Hammah).

După o altă legendă, Ammon a încredințat copilul Nysei, fiica lui Aristen, și ea a fost învățătoarea lui Dionysos, în vreme ce zeița Minerva îl ocrotea. Totuși, gelozia furioasă a zeiței Hera (la romani, Junona) l-a silit pe Jupiter să-l prefacă pe copil într-un țap, pentru a-l ascunde. Jupiter îl dădu lui Hermes, cu porunca de a-l încredința nimfelor din Nysa; acestea l-au crescut într-o peșteră. Drept recunoștință, mai târziu, Dionysos le-a așezat pe nimfe printre astre; ele reprezintă Hyadele, grup de astre reunite în forma de Y, din constelația zodiacală a Taurului, a căror apariție se socotea că anunță ploaia. Printre doicile lui Dionysos figurează Bromia și Bacchea; Mystis îl instrui în misterii iar muzele, fluviile, bassarele și lydiile au contribuit și ele la educația lui. După Diodor din Sicilia, educația lui Dionysos a început la Naxos (cea mai mare dintre insulele Cyclade,

din Marea Egee) și a fost condusă de către nimfele Philia, Koronis și Cleis. În textul lui Apollonios din Rhodos (*Argonauticele*), Macris, fiica lui Aristeea, îl primește pe Dionysos din mâinile lui Hermes și îl hrănește cu miere într-o peșteră. Apoi, urmărită de Hera și de gelozia ei, se refugiază la feaci (adică la fenicieni, menționați sub acest nume în *Odiseea*, V.35, VI.95 etc.[8], locuitori ai insulei Scheria, care ar fi mai târziu insula Kercyra, din Marea Adriatică). În fine, o tradiție păstrată la locuitorii din Patras afirmă că Dionysos a fost crescut la Mesatis, unde semizeii pani voiau să-l ucidă.

Confuzia provocată de aceste versiuni mitologice diferite a fost accentuată și dintr-un alt considerent. Se afirmă că Dionysos a fost încredințat nimfelor de pe muntele Nysa, din Tracia, însă localizarea acestui munte a variat în funcție de țările în care a fost cunoscut și adorat zeul Dionysos. Putem găsi munți având numele „Nysa" în toate zonele unde a existat cultul lui Dionysos.

Dionysos, crescut și educat de Silen și de Aristeea, a fost învățat să caute virtutea și gloria. El a fost cuprins încă din adolescență de un fel de nebunie, din pricina urii ce i-o purta Hera, soția lui Jupiter. Mai târziu, s-a dus să consulte oracolul lui Jupiter de la Dodona, din Epir. Dar o mlaștină împiedica mersul său până acolo. A reușit să treacă peste mlaștină călare pe un măgar pe care, mai apoi, îl așeză printre constelații și îi acordă darul vorbirii. Astfel, măgarul apare legat încă de la început de mitul lui Dionysos. Tot stând călare pe un măgar se luptă Dionysos cu Titanii, care s-au speriat de răgetele acestui animal. De asemenea, Silen este întotdeauna reprezentat călare pe un măgar.

[8] *Odiseea*, V.35, VI.195 etc.

Îl vedem pe zeul Dionysos parcurgând întreg Orientul. În Egipt, îl vedem primit de regele Proteu; în Siria, el luptă împotriva lui Damascus, rege al acestei țări, care se împotrivea culturii viței de vie. Își continuă drumul său după ce îl biruie pe acest rege și traversează fluviul Tigru călare pe un tigru, fiară pe care i-o trimite Jupiter. Apoi, clădește un pod peste fluviul Eufrat și începe să întemeieze civilizația în India. În această expediție memorabilă, nimfele, fluviile și silenii îi făcuseră un cortegiu care îl însoțea pretutindeni și care se mărea mereu prin venirea altora în suita sa: semizei pani, fauni, satyri, cureți, toți aceștia fiind enumerați de Nonnos în cartea sa.[9] Dionysos nu găsește pretutindeni o primire favorabilă; astfel, Myrrhenos și Deriades, cu cei trei generali ai lor, Blemys, Orontes și Oryandes au luptat împotriva lui. Dar zeul a ieșit învingător și le-a transmis indienilor arta de a cultiva vița de vie. De asemenea, i-a învățat cum să-i cinstească pe zei, după ce le-a așezat legiuiri.

După această expediție, Dionysos apare în Frigia, la Cybele sau la Rhea, care îi dă un veșmânt pur și îl inițiază în misterii. Apoi, el se luptă cu amazoanele la Panaema și le ucide pe multe dintre aceste femei războinice. După alt mit, el se aliază cu amazoanele, care îl ajută să îi biruie pe Cronos și pe titani, după ce aceștia îl jefuiseră pe Ammon și îi furaseră regatul Libiei. Într-o altă versiune a acestui mit, bătălia cu Titanii se petrece în cer iar ei sunt biruiți de Dionysos, fugind din fața lui.

Ducându-se apoi în Iberia (în Caucaz), Dionysos încredințează guvernarea țării zeului Pan (după Pseudo-Plutarh). În Cipru, el îl răpește pe Adonis dar, întorcându-se în Tracia, este urmărit de regele Licurg. Reușește să scape în mare, lângă zeița Thetis, căreia îi dă – drept recompensă

[9] Nonnos din Panoplis, *Dionysiaca*, cartea a III-a .

pentru ospitalitatea ei – un vas de aur pe care i-l dăruise Hephaistos.[10] Toate bacchantele şi toţi satyrii care îl întovărăşeau pe Dionysos au fost închişi la porunca regelui trac Licurg, dar bacchantelor li se dădu repede drumul. Drept pedeapsă pentru această nelegiuire, ţara lui Licurg, locuită de traci, a devenit stearpă iar Licurg însuşi, fiind cuprins de nebunie, îl ucide pe fiul său, Dryes. Oracolul întrebat răspunde că ţara nu va deveni iarăşi rodnică decât după moartea regelui. Atunci, edonienii, supuşii traci ai regelui Licurg, îl legară în lanţuri pe regele lor pe muntele Pangeu iar Dionysos puse caii să-l calce în picioare.

Diodor din Sicilia povesteşte acest episod într-un mod cu totul diferit: înainte de a se întoarce în Tracia, Dionysos încheiase o alianţă cu regele trac Licurg, rege al edonienilor, şi trimise pe bacchantele sale în avangardă. Dar Licurg, perfid, a poruncit să fie ucise toate, din care cauză Dionysos l-a atacat cu toată oştirea sa, l-a biruit şi l-a răstignit pe cruce. Apoi a numit ca suveran al ţării edonienilor pe Tharops, care se arătase foarte credincios lui. Dionysos îl învăţă pe noul rege ştiinţa orgiasticii, adică sacrificiile şi ceremoniile consacrate zeului viţei de vie.

După ce i-a învins pe tracii edonieni, Dionysos se duse la Theba, în Beoţia, unde dădu poruncă femeilor să-şi părăsească casele lor şi să se ducă să celebreze o sărbătoare dionysiacă pe muntele Parnasos sau pe muntele Citiaeron. După ce şi-a manifestat divinitatea în faţa thebanilor, Dionysos s-a dus în cetatea Argos, dar aici locuitorii oraşului au refuzat să-l cinstească cum se cuvenea. Drept urmare, Dionysos făcu ca toate mamele să se umple de furie, să îşi rupă în bucăţi copiii şi să îi mănânce. După Pausanias, venind din insulele Mării Egee la Argos, cu o numeroasă

[10] *Iliada*, VI.130-137.

escortă de femei, el trebui să se lupte cu Perseu, care ucise un mare număr de bacchante. Când cearta dintre zeul Dionysos și Perseu se termină, locuitorii din Argos îl cinstiră pe zeu cum se cuvenea și îi înălțară un templu.

O veche tradiție, născută din misteriile de la Larna (misterii celebrate în orașul Corint sau la Argos, consacrate lui Dionysos, Proserpinei și lui Ceres, care erau similare misteriilor de la Eleusis) relatează cu privire la lupta dintre Perseu și Dionysos că Perseu l-a ucis pe zeu și i-a aruncat leșul în lacul Lerna. De altfel, mai multe tradiții afirmă că zeul Dionysos era supus morții.

Navigând pe un vas etrusc din Icaria către Naxos, el îi prefăcu în delfini pe corăbierii care intenționau să-l vândă ca sclav, după ce el însuși se transformă în leu.

Dionysos este înfățișat ca fiind foarte răzbunător și ca pedepsind cu strășnicie pe cei care nu voiau să-i aducă cinstire și să i se închine. Astfel au fost pedepsite fetele lui Mineu, care au refuzat să-i celebreze cultul. Dimpotrivă, el se arăta foarte binevoitor cu cei care i se închinau. Se duse s-o caute pe mama sa în Infern și o înălță, împreună cu el, la cer, dându-i alt nume decât „Semele" și anume „Thyona". Trezianii venerau, în templu Dianei Sotera („mântuitoarea"), locul prin care Dionysos o adusese pe mama sa pe pământ, din Infern. După tradiția locuitorilor din orașul Argos, Dionysos urmase calea pe care i-o arătase Polymnas și ieșise din străfundurile pământului prin mare. Această coborâre în Infern (*Katabasis*) este înfățișată în chip diferit după o altă tradiție. Dionysos a fost ucis de către titani în vreme ce îi apăra pe zei și, timp de trei zile, a fost mort. Atena culese capul său și îl aduse lui Zeus, care adună toate mădularele sale și, după aceea, îl trezi la viață. Alte mituri afirmă că zeița Ceres (Demeter a grecilor) a fost aceea care l-a înviat însă, în acest caz, în mod

sigur avem de-a face cu o imixtiune a unor elemente preluate din misteriile de la Eleusis.

Tradiția mitică îi atribuie un mare număr de fii lui Dionysos, printre care trebuie menționați: Staphylos (în greacă, „strugure"), Phanos („cel strălucitor", „cel luminos"), Narceus („cel amorțit"), care îi înfățișă primele jertfe, Dejanira, fiica pe care a avut-o cu Althea și Priap (fiu pe care l-a avut de la Afrodita). Însă, pe lângă aceștia, i se atribuie și mulți alți copii.

Acest ansamblu de tradiții referitoare la Dionysos nu are niciun fel de omogenitate, fiecare epocă, fiecare ţinut adăugând unele trăsături la biografia zeului. Este de remarcat că toate miturile ce se referă la un cult de misterii al lui Dionysos își au originile în *Iliada* lui Homer, care le menționează și pe adoratoarele sale, pe care le numește „doici". De asemenea, *Iliada* scrie despre obiectele folosite în cultul lui, cum ar fi *thyrs*-ul (la Homer, aceste obiecte folosite în practicile de misterii sunt numite „ta thysthla"). Desigur, în *Iliada*, Dionysos nu face parte dintre divinitățile superioare, iar Homer nu menționează șederea zeului în coapsa lui Zeus și nici orgiile sale din misterii; totuși, el pomenește, într-un mod figurat, de bacchante și de obiectele folosite în practicile sale de mistere. În *Iliada*, Dionysos este zeul care îi învață pe oameni să pregătească licoarea îmbătătoare – vinul, de unde denumirea lui Dionysos ca „mainoumenos" („cel beat", „cel cuprins de beție furioasă"). De altfel, cultul lui Dionysos s-a extins în toate regiunile unde se cultiva vița de vie. Tradițiile cu privire la zeul trac s-au reunit iar orficii au amplificat cel mai mult sărbătorile în cinstea lui Dionysos, în celebrarea misteriilor lor. După expediția lui Alexandru cel Mare, cultul lui Dionysos s-a extins până în India și festivitățile sale au dobândit caracteristici tot mai sălbatice și mai neînfrânate.

Dionysos, în contrast cu Apollo, apare ca zeul-natură; el este emanația forței naturii, este expresia acelei puteri generatoare al cărei simbol este vinul. Ca zeu al vinului, Dionysos este zeul care conferă bucurie, care aduce plăcerile omenești, care izgonește grijile departe de om, după cum se exprimă Pindar. Dar, în același timp, este zeul inspirator și inspirat, zeul care rostește oracole, iar la Delphi el împarte cu Apollo toate darurile sale. Întrucât arta prezicerii era îndeaproape legată de arta tămăduirii, Dionysos este, ca și Apollo, „iatromantis" – „medic prezicător".

I se atribuie calitățile de „iatros" – „medic" și „hygiates" – „vindecător". La Amphiclea, în Phocida, Dionysos poseda un templu unde suferinzii veneau să-l implore să-i vindece. Acolo, în vis, el indica celor ce veneau să se vindece mijloacele de vindecare, după ce aceștia stăteau și dormeau pentru un timp în sala de incubație a templului său. Este zeul care ocrotește agricultura, florile, fructele, arborii și, mai cu seamă, vița de vie. El răpește zeiței Demeter, cu care are unele trăsături asemănătoare, cinstea de a fi inventat plugul, de a fi găsit mierea, de a fi instituit agricultura. Se arată ca păstor, căruia locuitorii satelor îi datorează civilizația.

De asemenea, Dionysos este invocat ca zeu al artei tragediei, ca ocrotitor al teatrului, întrucât melodiile dithyrambice care se făceau auzite la sărbătorile sale au dat naștere dramei.

Mai multe divinități erau în strânsă legătură cu frumosul zeu de la Nysa. La Olympia, lângă Atena, unde se desfășurau, din patru în patru ani, jocurile olimpice, se înălța un altar consacrat lui Dionysos și Grațiilor. De asemenea, zeițele Demeter, Persephona, Afrodita, Artemis, Semele, Ariana, Io, aveau relații strânse cu cultul său.

Însă cultul orgiastic al lui Dionysos se desfășura în primul rând în Tracia; de acolo, acest cult s-a răspândit la Theba, la Nexos și în întreaga Grecie, cât și în Sicilia și în sudul Italiei. Însă trebuie făcută o distincție între practicile din diferite epoci; nu trebuie să confundăm primele sărbători rustice în cinstea lui Dionysos cu ceremoniile ulterioare, care se celebrau pe timpul nopții (în Tracia dar și în Grecia), conform unor ritualuri tainice, și care constituiau misteriile lui Dionysos. Acestea au fost înlocuite, mai târziu, cu dezmățul și cu orgiile cele mai desfrânate cu putință. „Altădată – scrie Plutarh – erau celebrate sărbătorile lui Dionysos în forme simple, care nu excludeau deloc veselia; în frunte, era purtat un ulcior plin cu vin și încununat cu iederă, apoi venea un țap care purta un coș cu smochine; în fine, se aducea *phalus*-ul, simbol al fertilității. Dar acum toate acestea au căzut în desuetudine și au fost uitate."

Existau felurite sărbători ale lui Dionysos, ale căror număr și structură a ceremoniilor varia în funcție de vremea și de locurile în care erau celebrate. Existau marile sărbători ale lui Dionysos sau *Anthesteriile*, micile sărbători ale lui Dionysos, fie ele rustice sau urbane. Mai existau Dionysiacele trieterice, care se celebrau odată la trei ani. Sărbătorile leneene în onoarea lui Dionysos au fost primele ceremonii instituite; tradiția lor s-a păstrat, fiind numite „vechile (sărbători) dionysiace", spre a le distinge de noile ceremonii rurale, care au înlocuit vechile sărbători leneene. („Lenaion" se numea templul lui Dionysos, din Atena, unde se celebrau „sărbătorile teascului", la culesul viilor. Dionysos era numit și „Lenaios" – „zeul teascului"). Sărbătorile leneene, care se celebrau o dată la trei ani, au luat caracteristicile practicilor de mistere. Marile sărbători dionysiace sau *Anthesteriile* nu au fost instituite decât tardiv, când atenienii au vrut să îi unifice, printr-o zeitate comună, pe locuitorii orașului și pe cei de la sate.

Sărbătorile în cinstea lui Dionysos au primit diferite denumiri, după locul unde se celebrau, după anotimpul în care se desfășurau sau după ceremoniile care făceau parte din ele. Astfel, *Arcadicele* erau sărbătorile dionysiace celebrate în Arcadia; *Eleutheriile* (sau, în latină, *Liberalia*) își derivau numele de la un nume al lui Dionysos, având sensul de „liber", „slobod", și anume „Eleutheros" în greacă și „Liber", în latină. *Lempteriile*, *Orgiile*, *Nyctelele* făceau referire la procesiunea cu torțe; *Iopachidele* erau numite după strigătul „Io Bacche", ce se repeta în cursul celebrării acestor sărbători.

Printre sacrificiile ce i se aduceau lui Dionysos figurau, în primul rând, sacrificiile umane, cum se poate vedea în cazul oracolului din Patros și în insulele Chios și Tenedos. Acest obicei barbar a fost înlocuit mai târziu de flagelație. De asemenea, mai târziu, se substituiau animale în locul victimelor umane; de cele mai multe ori era jertfit un țap în cadrul ceremoniilor sângeroase ale lui Dionysos. Alteori se aduceau ca prinos zeului fructe și libații, care se numeau „niphtalia". Plantele care îi erau consacrate lui Dionysos erau vița de vie, iedera, pinul, laurul și asphodela (plantă din familia liliaceelor). Dintre animale îi erau consacrate delfinul, șarpele, tigrul, râsul (*lynxul*), pantera, măgarul. Bufnița, pasărea zeiței Atena, era socotită de credincioșii lui Dionysos drept vrăjmașă a zeului, întrucât se spunea că ouăle acestei păsări, dacă sunt mâncate în copilărie, dau aversiune față de vin.

Dionysos avea numeroase nume: „Aigobalos" – „cel care înlocuiește sacrificiul uman cu sacrificiul unui țap", „Aismnetes" – „stăpânul", „domnul", „Agrionios" – „cel ce locuiește pe câmpuri", „Ampelophytor" – „cel ce plantează vița de vie", „Akratophoros" – „cel ce dă vin pur", „Antheus" – „prieten al florilor", „Amphietes" – „cel ce

suferă schimbări ciclice, ca anul", „Areus", „Bacchus", „Baccheios", „Baccheus", „Balios", „Brisaios", „Bassareus", „Bromios" – „cel ce freamătă", „Bous", „Boukeras", „Choreios", „Chrysocomes" – „cel cu părul de aur", „Dassylios", „Dendrites", „Dithyrambos", „Dyalos", „Eurychaites", „Eleuthereus", „Evios", „Emboulaus", „Gorgyeus", „Abrocomes", „Isodaites", „Knesios", „Kissas", „Kolonatas", „Lysias", „Lampter", „Leucyanites", „Lyaios" – „cel ce alungă mâhnirea", „Limnaios", „Licnites", „Lenaios", „Laphystios", „Melanaigis", „Melichios", „Methymunios", „Melpomenos", „Mesadeus", „Mystes", „Mitrephoros", „Nyctelios", „Nysios", „Omadios" – „antropofagul", „Orthos" – „cel ce stă drept", „Psilas" – „înaripatul", „Phallen", „Priapos", „Pogonitas", „Katapogon" – „bărbosul", „Polietas", „Patroos", „Pseudanor", „Pheleus", „Saotes" – „liberatorul", „Thriambas", „Chalcus", „Sabazios", „Sphaltes" – „înșelătorul", „Trigonos" – „cel cu trei nașteri (ca fiu al Semelei, al lui Zeus și al Proserpinei), „Telelos" – „cel adult", „Thesmophoros" – „legislatorul", „Thyonidas", „Tauromorphos", „Bongenes", „Dikeros", „Taurokeros", „Bacchus – Faur".

Cele mai vechi reprezentări ale lui Dionysos îl arată ca fiind asemănător lui Hermes; la Naxos statuia sa nu are decât capul zeului. Mai târziu, el va fi reprezentat în patru modalități distincte:

1. Având trăsăturile unui copil, când Hermes îl încredințează doicilor sale și când satyrii și bacchantele se joacă cu el;

2. Sub forma unui zeu bărbos și viril. În această ipostază, este denumit „Bacchus" sau „Bacchus indian", întrucât are portul și atitudinea înțeleaptă a unui oriental. Pe părul său bogat, care îi cade în bucle elegante, stă o diademă largă. Trăsăturile sale sunt calme și blânde, barba sa e lungă și deasă, fiind îmbrăcat cu veșmântul lydian numit „banara";

3. Bacchus juvenil sau theban. Având un chip aproape feminin, este înfățișat frumos și strălucind de tinerețe. Capul său este încununat cu ciorchini de struguri și cu iederă. Ține într-o mână *thyrs*-ul, iar în cealaltă mână o cupă sau un ciorchine de strugure. Uneori este înfățișat complet gol, alteori are umerii acoperiți cu o piele de panteră sau de căprior. Are o privire melancolică;

4. Ca Dionysos cu coarne. În această ipostază, el are coarne de berbec sau de taur. Această reprezentare este asociată cultului său orgiastic. De aceea, este mai rar înfățișat sub această formă. Nu apare niciodată astfel în cazul reprezentărilor statuare, însă pe monede este adesea înfățișat în felul acesta.[11]

S-a considerat că atât cultul cât și mitul lui Dionysos au ajuns în Grecia din Tracia. Uneori s-a afirmat și că acest cult a venit din Frigia, adică tot dintr-un ținut locuit de traci. Conform lui Martin P. Nilson[12], cultul lui Dionysos a ajuns în Grecia direct din Tracia, dar, în același timp, el a fost importat și din Frigia, prima oară sub forma sa tracă și a doua oară sub forma modificată de cultele asiatice.

3. *Vechimea cultului lui Dionysos la greci*

În ceea ce privește data la care cultul lui Dionysos s-ar fi răspândit în Grecia, Wilamowitz-Moellendorf[13]

[11] Apud. E. Jacobi, *Dictionnaire mythologique universel*, traducere franceză, Paris, 1854, p.64 sq.; Ludwig Preller, *Griechische Mythologie*, III-e Auflage, vol. I-II, Berlin, 1870-1875, *sub-voce;* Walter F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, traducere franceză de Patrick Levy, Paris, 1969, *passim.*

[12] Martin P. Nilson, *The Minoan-Mycenean Religion and Its Survival in Greek Religion*, Lund, 1927, p.396 sq.

[13] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Die Glaube der Hellenen*, Basel, 1956, vol.II, p.60.

crede că acesta nu a putut pătrunde în Grecia înainte de secolul al VIII-lea î.e.n.. Majoritatea autorilor, printre care și Walter Otto[14], afirmă că grecii au considerat întotdeauna cultul lui Dionysos ca fiind deosebit de vechi pe acele tărâmuri. Se aduce ca argument faptul că vechile sărbători dionysiace, *Anthesteriile*, erau mai vechi decât separația în triburi a grecilor ionieni. La Delphi se considera că adorarea lui Dionysos este mai veche decât cultul lui Apollo. La Smirna, *Anthesteriile* erau atestate încă din epoca în care cetatea era locuită de grecii eolieni. Însă cea mai veche dovadă a antichității cultului lui Dionysos sunt *Iliada* și *Odiseea*, unde îl putem găsi menționat pe acest zeu și chiar misteriile lui.

În cartea a VI-a a *Iliadei*[15], Diomede discută despre destinul inevitabil hărăzit acelora care luptă împotriva zeilor. El amintește de soarta ce a avut-o puternicul rege trac Licurg, care le-a izgonit pe doicile furiosului Dionysos. Acestea au fugit, lăsând să cadă jos obiectele sacre folosite în misterii. Dionysos însuși a fugit și s-a ascuns în mare, unde Thetis, mama lui Ahile, îl primi cu dragoste pe zeul ce tremura de frică. Bacchantele, însoțitoarele lui Dionysos, nu sunt numite „nebune" în acest pasaj din *Iliada*. Dar, în alt loc din *Iliada*[16], Homer o compară pe o femeie înnebunită de groază cu o menadă. Tot astfel, în imnul către zeița Demeter, este menționată o menadă care delirează alergând peste munții acoperiți de păduri.[17]

---

[14] Walter P. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, traducere franceză de Patrick Levy, Paris, 1969, p.58.

[15] *Iliada*, VI.130-137.

[16] *Iliada*, XXII.561.

[17] Walter F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, traducere franceză de Patrick Levy, Paris, 1969, p.61.

Astfel, Dionysos, cel plin de nebunie, şi menadele „nebune" sunt figuri bine cunoscute lui Homer şi cititorilor săi. Dionysos apare şi la Homer ca zeu al vinului întrucât, în *Odiseea*, 73, el îi oferă un ulcior de aur lui Thetis, drept răsplată pentru ajutorul ce i l-a dat. Tatăl preotului Maron, care îi dă lui Ulise vinul cu care îl îmbată pe Ciclop, se numeşte „Evantheus", nume ce i se dă lui Dionysos.[18] Tot astfel, în *Iliada* XIV.325, Dionysos este numit „plăcere a muritorilor", această denumire referindu-se, desigur, la faptul că el dă bucurie şi plăcere oamenilor prin vinul său. De altfel, şi Hesiod[19] îl numeşte pe Dionysos „cel bogat în bucurii", căci, prin vinul său, el aduce bucurie oamenilor. De asemenea, în *Odiseea* XI.580 se arată că *thyadele*, adoratoarele lui Dionysos[20], dansau pe muntele Parnas şi, de aceea, acest munte primeşte numele de „loc al dănţuirilor frumoase".

Vom conchide că Homer, după cum reiese din *Iliada* şi din *Odiseea*, îl cunoştea pe Dionysos, cunoştea cultul său şi, foarte probabil, cunoştea misteriile sale. Această familiaritate a lui Homer cu riturile şi cultul lui Dionysos implică faptul că Dionysos fusese preluat de greci înainte de războiul Troiei, aşa cum o dovedeşte şi menţionarea numelui său pe tăbliţele de la Pilos. Aşadar, acest zeu intră în panteonul grec pe la jumătatea mileniului al II-lea î.e.n.. Nu putem afirma cu certitudine dacă a venit la greci de la tracii din Frigia sau de la tracii din Peninsula Balcanică. Cert este că adorarea lui Dionysos şi cultul său nu au intrat în Grecia decât după o oarecare rezistenţă, discutată de E. Rohde.[21]

[18] Euripide, *Ciclopul*, 141 sq.

[19] Hesiod, *Munci şi zile*, 614.

[20] Numite şi „bacchante" sau „hyade".

[21] Erwin Rohde, *Psyche*, traducere franceză, Paris, 1928, p. 295 sq.

Găsim ilustrată această opoziție chiar și în *Iliada*, în episodul cu regele trac Licurg, care vrea să le ucidă pe bacchante și pe Dionysos[22], întrucât cultul lui Dionysos, cu dansurile sale zgomotoase, desfășurate pe dealuri și prin văi, reușise să le câștige pe femeile din Beoția, pe cele din Argos, iar mai apoi pe cele din Proetos. Cultul lui Dionysos, care se propaga cu repeziciune, le stârnea pe fetele și pe femeile din Grecia să se alăture cetelor de dansatoare care cântau și se manifestau zgomotos după ce beau vin, străbătând dealurile și pădurile. Această „nebunie" produsă de noul cult al lui Dionysos este menționată și de Diodor din Sicilia, de Pausanias și de Apollonios.[23] Regii unor ținuturi s-au împotrivit acestui cult orgiastic; în această situație au fost regii Pentheu, la Theba, și Perseu, la Argos. Şi femeile din Orchomene și cele din Tirynth s-au opus acestui cult. Cultul lui Dionysos pare să fi fost introdus din nordul Greciei în Beoția și, de acolo, în Peloponez; mai apoi, a trecut în unele insule din Marea Egee. Erwin Rohde scrie că „în lipsa chiar și a unei singure referințe textuale, ar trebui să presupunem că exista o aversiune profundă (în Grecia) pentru tulburarea și amețeala provocate de cultul trac; antipatia căreia i-au dat naștere instinctele lor fundamentale i-a împiedicat pe greci să se abandoneze acestor excitații furioase, să se piardă în oceanul fără de limite al senzației. Vagabondarea neînfrânată prin munți, în cursul sărbătorilor nocturne, care putea să convină unor femei trace, nu putea să fie acceptată fără opoziție de către burghezia greacă, care vedea în acestea o ruptură de toate obiceiurile și ideile morale".[24]

---

[22] *Iliada*, VI.130-137.

[23] Erwin Rohde, *Psyché*, p.295, nota 1.

[24] Idem, p. 297.

Noul cult le-a antrenat în vertijul entuziasmului său pe femei și, datorită lor, acest cult a fost introdus în Grecia. De altfel, se poate compara această epidemie de dans, cântece, hore și veselie, cu epidemiile de dans contagios survenite în evul mediu în Germania, care se întindeau cu mare rapiditate peste sate și orașe, începând din regiunea renană. Cete întregi de dansatori, bărbați, femei și fete tinere străbăteau Germania, cântând și invocând uneori pe sfântul Ioan iar alteori numele unor demoni. Biserica romano-catolică a văzut în aceste epidemii de dans contagios, apărute după secolul al XIV-lea, o erezie, mai cu seamă că unii dintre dansatori evocau viziuni religioase și cădeau în stări de extaz. Poate că o astfel de contagiune a dansului, a veseliei, a cântecului și a beției, toate puse sub egida zeului trac Dionysos, a facilitat răspândirea acestui cult, care a dobândit rădăcini în Grecia și s-a răspândit în multe alte locuri. În decursul vremurilor, cultul zeului trac Dionysos a dobândit o mare însemnătate în viața religioasă a poporului grec dar și în viața culturală a Greciei, în genere (tragedia greacă reprezenta, inițial, un ritual și o ceremonie dionysiacă). Rolul redus pe care Dionysos îl joacă în *Iliada* și în *Odiseea* nu dă nimic de bănuit cu privire la importanța pe care o va dobândi acest zeu trac de-a lungul timpului.

Desigur, în epoca clasică, zeul trac Dionysos nu mai avea caracterele sale originare; el a fost umanizat, s-a îmblânzit, cultul său nu a mai fost asociat cu sacrificii umane. Practicile sale de mistere sunt mult elenizate și adaptate spiritualității grecești.

4. Misteriile lui Dionysos la traci

Am demonstrat în capitolul „Enigmaticii agatârși și statul lor" că agatârșii, după cum se poate observa și din numele lor, au fost adoratori ai lui Dionysos. Denumirea

de „agatârși" derivă de la doi termeni grecești, „ago" – „eu duc", „eu conduc" și „thyrsos", acesta din urmă fiind emblema pe care o purtau închinătorii lui Dionysos. Faptul că agatârșii aveau femeile în comun reprezintă o dovadă a faptului că orgiile din riturile lui Dionysos, unde femeile aveau libertatea să se dăruiască oricui ar fi vrut ele, își găseau continuarea și mai târziu.

Dacă agatârșii aveau aceleași obiceiuri și credințe ca și ceilalți traci, după cum ne asigură Herodot, ei trebuiau să se închine, la fel ca și restul tracilor, lui Dionysos, lui Ares sau zeiței Bendis. Religia henoteistă[25] a tracilor făcea ca fiecare trib să considere drept zeu suprem pe câte altul dintre acești zei. Astfel, Ares (Marte) era zeu suprem la tracii mygdoni, la bistoni și la adoni.

Zeița Hera pare să fi fost divinitatea supremă la sarieni și la kebrieni. La această seminție tracă, marele preot al acestei zeițe era totodată și rege. Vom arăta, în cele ce urmează, că alți traci îl aveau ca zeu suprem pe Apollo și că regii tracilor îl considerau pe Hermes drept zeul lor protector. La agatârșii care purtau emblema acestui zeu, adică *thyrs*-ul, și care își trăgeau numele de la purtarea acestui *thyrs*, este foarte verosimil ca zeul suprem să fi fost Dionysos.

Totuși, cultul lui Dionysos era foarte răspândit și la alți traci, ca dovadă stând faptul că în secolul al V-lea î.e.n., când tracii au început să folosească moneda, au preluat mai cu seamă monede ale insulei Tassos, pe care era reprezentat capul lui Dionysos.[26]

---

[25] Henoteismul este acea doctrină religioasă care îngăduie adorarea a mai multor zei, unuia dintre aceştia oferindu-i-se statutul de zeitate supremă.

[26] M. Gramatopol, *Arta şi arheologia dacică şi romană*, Bucureşti, 1982, p.116 sq.

Dacă agatârșii erau adoratori ai lui Dionysos, atunci misteriile acestui zeu erau celebrate și la agatârși. La aceștia, misteriile lui Zalmoxis nu erau practicate într-o formă acomodată la mentalitatea greacă, ci păstrau toată violența primară a zeului furios și a bacchantelor sale care, în hore nebune, pe jumătate goale și purtând făclii în mâini, treceau peste dealuri și prin văi, în timpul nopții, chiuind și strigând, amețite de „sângele viței de vie" dar și zăpăcite de mișcările bruște ale capului, de zgomotele tobelor mari, de sunetele flautului sau de ritmurile săltărețe ale naiului. În această stare de exaltare, simțurile lor se trezeau și căutau cu înfrigurare parteneri care să le satisfacă instinctele astfel stârnite. Orgia erotică urma întotdeauna orgiei dansului, cântecelor și beției din misteriile dionysiace.

Este sigur că existau și alte ceremonii legate de cultul lui Dionysos, în afară de orgii, de hore sau de străbaterea dealurilor și a văilor noaptea, cu făclii în mână. Dionysos este prezent în multe din misteriile grecești și, pe de altă parte, existau și practici de mistere proprii lui Dionysos.[27]

Este cert că la agatârși se practicau misterii ale lui Dionysos. După cum am arătat, practicile de mistere erau prezente la toți tracii, ele răspândindu-se la greci venind de la traci; așadar, astfel de misterii trebuiau să existe și la agatârși. Vom încerca să investigăm structura misteriilor lui Dionysos, așa cum ne-au fost ele revelate de greci. De asemenea, vom ține cont de structura generală a misteriilor grecești, misterii preluate de la traci.

Am arătat că miturile referitoare la Dionysos vorbesc despre o descindere a sa în Infern, în Hades, în lumea de dincolo, ulterior revenind de acolo, la fel ca Orfeu, Pitagora, la fel ca mystul din misteriile de la Eleusis. Inițiatul în

[27] Filon din Alexandria, *De vita contemplativa*, 2.

misteriile lui Dionysos, care poate că se identifica cu zeul sau se considera călăuzit de zeu, cobora și el în Hades, de unde era adus la viață și la nemurire de către Dionysos însuși.

De asemenea, trebuia să existe în misteriile lui Dionysos o etapă constând din relatarea miturilor sale, corespunzând etapei „celor rostite/spuse" (*ta legomena*) din misteriile de la Eleusis. Aceasta avea ca scop să îl familiarizeze pe myst cu legenda zeului și cu ceea ce putea el dobândi prin inițierea în misteriile lui Dionysos.

Dar, mai presus de toate, era necesar ca în misteriile lui Dionysos să existe etapa vederii zeului, *epopteia*. Apariția zeului în cursul ceremoniilor din misterii venea să aducă viitorului inițiat confirmarea deplină că zeul este de față, că îl susține și că tot ceea ce se petrecea în cadrul practicării misteriilor era supravegheat și poruncit de zeu, zeu care, totodată, îi va hărăzi inițiatului viață veșnică, nemurire, după moartea trupească.

Totodată, euforia creată de ingerarea de vin, de dansuri, de chiote, de cântece, reprezenta un fel de arvună a fericirii ce îl aștepta pe inițiat după moarte, o anticipare a vieții beatifice și fără de griji pe care o va dobândi, după moarte, inițiatul în misteriile lui Dionysos.

Desigur, momentul crucial din misterii era constituit din *epopteia* – „vederea/apariția zeului" – și avem certitudinea că în cursul misteriilor lui Dionysos viitorii inițiați îl vedeau pe zeul viței de vie. Cel puțin menadele, femeile care luau parte la aceste misterii, pretindeau ca l-au văzut pe zeu.[28] Desigur, pe parcursul acestor misterii, celebrate în întuneric, la lumina pâlpâindă a făcliilor, după ingerarea unor cantități mari de vin și după epuizarea dată de jocu-

[28] Filon din Alexandria, *De vita contemplativa*, 2.

rile și horele de peste munți și de prin păduri, se puteau produce iluzii și halucinații vizuale. Poate că preoții lui Dionysos facilitau producerea acestor iluzii înfățișând viitorilor inițiați oameni mascați sau îmbrăcați în ținuta zeului, care, în întunericul nopții și la lumina torțelor, puteau fi luați drept însuși zeul Dionysos, venit în mijlocul adoratorilor săi. De altfel, aceasta este ceea ce se întâmpla și la Eleusis, unde erau prezentate zeițele Demeter și Proserpina. O astfel de înșelătorie nu putea fi ușor decelată pe întuneric de către femei sau bărbați aflați, mai mult sau mai puțin, în stare de ebrietate. De altfel, Rudolf Otto admite obiectivitatea manifestărilor divine în cursul unor astfel de practici.[29] Dar, după cum arată W. F. Otto[30], obiectivitatea sacrului nu se manifestă decât în anumite stări psihologice și nu poate fi percepută decât printr-o anumită metodă psihologică, aceea a excitației psihice, a extazului și a spaimei. Epifania zeului nu se arată ca reală decât într-o stare de tulburare emoțională.

Cu privire la viziunile pe care le aveau participanții la orgiile dionysiace, E. Rohde scrie: „căci ei trebuiau să considere ca experiențe cu conținut obiectiv senzațiile și viziunile pe care le aveau în starea de extaz"[31] și „chiar după încetarea extazului, viziunile pe care le avuseseră extaticii le apăreau lor ca având un conținut real, precum li s-a întâmplat lui Antipheron, cel originar din orașul Oreos (din Euboia), și altora care au fost în extaz, care spuneau că viziunile au avut loc (cu adevărat) și că și le amintesc"[32].

---

[29] Rudolf Otto, *Le sacré*, traducere franceză, Paris, 1926, *passim*.

[30] Walter F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, traducere franceză de Patrick Levy, Paris, 1969, p. 36-37.

[31] Erwin Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.289.

[32] Aristotel, *Peri mnemes*, p.451,a,8.

Vrăjitorii care au fost mai târziu convertiți la creștinism rămâneau în general convinși, chiar și după mai multă vreme, de realitatea viziunilor pe care le avuseseră înainte și pe care le considerau în continuare ca fiind reale.[33]

După cum știm din relatările despre mitul său, în misteriile lui Dionysos erau efectuate și o serie de acțiuni (corespunzând etapei denumite „ta dromena", din orice mister antic) violente, sălbatice, cum ar fi prinderea unui animal, sfâșierea lui și mâncarea cărnii lui crude. Menadele și bacchantele, sfâșiind un căprior și mâncând carnea sa crudă, nu făceau decât să-l imite pe zeul adorat, care obișnuia să rupă în bucăți animale și să le devoreze carnea crudă.

Practicarea misteriilor lui Dionysos era însoțită de muzică și de dans, care îi aduceau într-o stare de exaltare, de extaz, pe participanții la aceste misterii. În această stare de extaz, bacchantele care îl însoțeau pe Dionysos și care erau prezente la toate ceremoniile consacrate lui, rosteau prorocii. De altfel, într-un pasaj din drama lui Euripide, *Bacchantele*[34], Dionysos este numit „proroc". Herodot scrie că în Tracia exista un oracol al lui Dionysos la tribul satrilor, unde o prorociță rostea oracole, la fel ca la Delphi.[35] Euripide îl numește pe Dionysos „profetul tracilor".[36] În Grecia, la Delphi, existau oracole ale lui Dionysos, care erau anterioare celor de la Delphi, ale lui Apollo.[37] În Grecia, exista un oracol al lui Dionysos la Amphicleia, în Phocida.[38] Aristotel scrie că profeții unui oracol trac nu-și

---

[33] Erwin Rohde, *Psyché*, p.289, nota 1.

[34] Euripide, *Bacchantele*, 278 sq. și 217.

[35] Herodot, VII.111.

[36] Euripide, *Hecuba*,1245.

[37] *Scholii* la Pindar, *Pythica*.

[38] Pausanias, *Descrierea Greciei*, X.33.11.

rostesc prorociile decât după ce beau mult vin, în vreme ce preoții lui Apollo, la Claros, pentru a fi inspirați, beau dintr-o apă sfântă.[39]

Astfel, vinul trebuie să fi jucat un rol însemnat în misteriile lui Dionysos din moment ce atât bacchantele cât și prorocii săi beau vin înainte de a cădea în extaz și a face prevestiri. Vinul altera starea de conștiință a celor ce luau parte la ceremoniile dionysiace și astfel era cu putință ca ei să aibă iluzii și să fie cu ușurință înșelați de sacerdoții care pretindeau că îl arată pe zeul prezent în mijlocul lor.

Participarea la misteriile lui Dionysos le producea fetelor tinere, femeilor dar și bărbaților o jovialitate accentuată și o mare bucurie, produse de cântece, de joc și de vin. Aceasta este explicația pentru cortegiul numeros ce-l însoțea pe Dionysos și care, probabil, lua parte și la celebrarea misteriilor sale. Probabil că aceste misterii erau celebrate odată cu festivitățile zeului, adică o dată la trei ani.

[39] Macrobius, *Saturnalia*,1.18.1; Tacit, *Annale*, II.54.

Capitolul X

Cultul zeului Apollo la traci

Herodot afirmă, într-un anumit pasaj, că singurii zei la care se închinau tracii ar fi fost Ares, Dionysos şi Artemis, exceptându-l pe Hermes, căruia îi aduceau adoraţia lor doar regii. Totuşi, această afirmaţie este inexactă iar Herodot se contrazice prin cele afirmate tot în propriul său text, care mai menţionează şi alţi zei, în afară de cei amintiţi anterior. Din această enumerare sunt omişi Zalmoxis[1], Gebeleizis[2], zeiţa Hera (al cărei cult este atestat de Herodot la triburile kerbrenilor şi scaioboilor)[3], zeul Pleistoros[4] şi zeiţa Hestia[5].

La aceşti zei traci trebuie să-i adăugăm şi pe cei cunoscuţi nouă din inscripţii greceşti: Medyzeus, Deloptes, Manimazos, Debatopeios, Darzalas, Iambadoule, Asdoyles, Soyregethes, Tiltha, Tarozieis, Pyrmeroylas, Tarsozieis, Ithiostla, Goitosyros. De asemenea, trebuie să îi adăugăm pe acei zei cunoscuţi din inscripţiile latine: Totoes, Zbelsurdos,

---

[1] Herodot, IV.94-95.

[2] Herodot , 94.

[3] Polyaenus, VII.22.

[4] Herodot, IX.119.

[5] Diodor din Sicilia, I.94.2.

Hebros, Bedy (zeul trac și frigian al apelor). De asemenea, sunt menționate numele a numeroși eroi, care erau celebrați în cadrul unor culte locale.

Pe de altă parte, este omis din această listă și zeul Apollo, pe care îl găsim reprezentat pe numeroase statui, reliefuri și inscripții din Tracia și despre care știm, din *Odiseea* IX.260, că avea un templu în orașul Ismar, din Tracia, unde se găsea și o dumbravă sacră consacrată lui. De asemenea, știm că avea un preot, Maron, care îi dăruiește lui Ulise vinul cu care îl va ameți pe ciclop.[6]

Zeul Apollo pare să fie o divinitate din cele mai însemnate la traci și nu numai la greci. Pentru a cunoaște miturile legate de zeul Apollo la traci trebuie să prezentăm pe scurt legendele pe care le-au scris mitografii greci cu privire la zeul Soarelui, frate al zeiței Artemis (Bendis, la traci), ambii copii ai zeiței Leto și ai lui Zeus.

1. *Miturile referitoare la Apollo la greci*

Dacă mitologia tracă este strâns legată de mitologia greacă, pentru a cunoaște miturile trace referitoare la Apollo, va trebui să investigăm miturile grecești referitoare la acest zeu.

Tradiția mitologică greacă îl considera pe Apollo fiu al lui Jupiter și al zeiței Leto. Aceasta din urmă era fiica lui Saturn și a lui Phebem, fiind născută în insula hiperboreenilor. De la Zeus, ea i-a avut pe Apollo și pe Artemis. După *Iliada*, Apollo s-ar fi născut în Lycia. Imnul homeric către Apollo afirmă că acest zeu s-a născut la Delos. Se atribuie și altor locuri cinstea de a-l fi văzut născându-se pe Apollo. Cultul lui Apollo la Delos dobândind o mare însemnătate, tradiția care afirmă că aici s-ar fi născut zeul

[6] *Odiseea*, IX.281 sq.

a devenit dominantă. Leto, mama zeului, nu găsea un loc unde să poată naște, fiind urmărită de geloasa Hera, soția lui Zeus. În cele din urmă, a fost primită la Delos dar a fost obligată să jure că Apollo va stabili la Delos cultul său. Zeul Apollo s-a născut la șapte luni, în a șaptea zi a lunii; de aceea, i-a fost consacrată cifra șapte. Ca urmare, i se aduceau jertfe în a șaptea zi a lunii, primind și numele de „Hebdomagetos". După naștere, zeul a fost hrănit de zeița Themis cu nectar și cu ambrozie. La câtva timp după ce s-a născut, Apollo a străpuns cu săgețile sale pe șarpele Python, care o urmărea pe mama sa, Leto. El a trebuit să se purifice ca urmare a faptului că a săvârșit acest omor și, pentru a expia crima lui, a slujit ca păstor, vreme de opt ani, regelui Admetos al pherilor.

După o altă tradiție, înfuriat că Zeus ucisese cu fulgerul pe fiul său, Asclepios, Apollo i-a ucis pe ciclopi și, ca urmare a acestui omor, el s-a refugiat la regele Admetos. După un alt mit, el urzise, împreună cu Neptun, o conspirație împotriva lui Zeus și, de aceea, amândoi au fost izgoniți din Olimp. Intrând în slujba lui Lamedon, s-au apucat să zidească împreună întăriturile cetății Troia. După ce a umblat o vreme în pribegie, Apollo a recâștigat bunăvoința lui Zeus, care îi încredință conducerea carului Soarelui.

Apollo, zeu olimpian, este răzbunător și trimite oamenilor pedepse și moarte. De aceea, el este înarmat cu un arc și cu săgeți care nu pot fi evitate, ce îi fuseseră dăruite de Hephaistos. De aici provin câteva din numele ce i s-au dat: „Hecates", „Hecilagos", „Hecatebolos", „Hekebolos" („cel ale cărui lovituri ajung departe"), „Clytotoxos", „Argyrotoxos" („cel cu arcul de argint"). Cei ce cad în urma loviturilor sale nu pier în felul războinicilor într-o bătălie; moartea dată de el este întotdeauna asemănătoare

morții naturale. Astfel, în *Iliada*, el lovește cu ciumă, armata lui Agamemnon.

Apollo nu este numai un zeu răzbunător, deși el trimite oamenilor, atunci când aceștia o merită, chiar și boli. El este totodată și zeul binefăcător care înlătură bolile, este zeul care, prin oracolele sale, îi învață pe oameni cum să se ferească de ele. Apollo este totodată zeul care înlătură răul, de unde numele de „Apotropaeus", „Alexicacos", care îi sunt date. Este și zeul care ajută, zeul care mântuiește, care tămăduiește și, ca atare, este numit „Acestor", „Acesios", „Preon", „Epikourios", „Opifer", „Salutaris", „Medicus" (ultimele trei ultime apelații sunt întâlnite la romani). Ca urmare, atunci când apăreau epidemii de ciumă sau de alte boli, era consultat oracolul său. De aici provenea numele de „Iatromantis" – „medic-profet" – ce i se dădea.

Apollo este zeul divinației, al oracolelor. În calitate de zeu care pedepsește, el cunoaște binele și adevărul și îl face cunoscut oamenilor.

Apollo face cunoscută voința lui Zeus și, așa cum îl numește Eschil, el este „profetul lui Zeus". Apollo a pus stăpânire pe oracolul de la Delphi (fostul oracol al lui Themis) după ce a ucis pe paznicul lui, șarpele Python. De la Zeus, Apollo a primit darul divinației și i l-a transmis lui Hermes și altor zei, cum ar fi Dionysos, sau profetului Chalkas. Este numit și „Lukeios" – „zeul care luminează mintea". Cu toate acestea, răspunsurile sale sunt obscure și adeseori învăluite (de unde provine denumirea de „Loxias" – „cel strâmb [în răspunsuri]").

După oracolul din Delphi, cele mai celebre oracole ale lui Apollo erau: cel din Abae, în Phocida, cel de la Didyma, lângă Milet, oracolul din Ichnae, în Macedonia, cel de la Charos, lângă Colophon, oracolul din Delos, cel din Selinonte, în Cilicia, oracolul din Patahe, în Licia,

oracolul din Thymbra, în Troada, oracolul din Larissa, în Argolida, oracolul din Orope, în insula Eubeea, cel de la Theba, de pe malurile râului Ismenios. De la acestea proveneau denumirile de: „Clarios", „Larissaeos", „Tegyralos", „Thymbralos", „Patareus", „Ismenios", ce i se dădeau zeului. De regulă, Apollo dădea răspunsuri la oracole la fel ca la Delphi, prin intermediul unei preotese. La Delphi, răspunsurile erau date prin intermediul unei preotese numită „Pythia", care stătea așezată pe un trepied, deasupra unei cavități de unde ieșeau vapori îmbătători.

Gh.V. Brătescu[7] descrie într-un mod sugestiv oracolul de la Delphi în următoarele cuvinte: „La Delphi, pe care anticii îl considerau «buricul pământului», profețiile se efectuau în numele lui Apollo, prin mijlocirea unor femei numite «Pythii» sau «Pythonise». Timp de trei zile înainte de ziua hărăzită oracolelor, Pythonisa ținea un post sever, se ungea cu uleiuri în compoziția cărora intrau droguri excitante și se îmbăia în fântâna Castelia, umplută cu apă în care fuseseră macerate frunze și crengi de laur. La ieșirea din bazin, Pythia bea mai multe cupe din această apă. Apoi, preoții o conduceau în templu, unde îi dădeau să bea licoarea profetică, un amestec de vin dulce și plante halucinogene. După un asemenea tratament, Pythia era dusă în peștera oracolelor, plină de mulțimea pelerinilor. Cu părul despletit, ea se așeza încet pe trepiedul sacru de aur, inspirând «vaporii profetici» care se ridicau din podeaua grotei (probabil fumul unor plante halucinogene arse în apropierea peșterii, transmis printr-o conductă secretă în cavitatea subterană a oracolului). Intoxicată de substanțele pe care le înghițise, le respirase și le întinsese pe trup, Pythia intra în criză, acest moment fiind pregătit de

[7] Gh.V. Brătescu, *Vrăjitoria de-a lungul timpului*, București, 1985, p.134 sq.

preoții care îl invocau pe Apollo, de mulțimea credincioșilor ce se rugau și, în general, de întreaga atmosferă de mister ce domnea acolo, la lumina făcliilor. Fața Pythiei devenea lividă, ochii începeau să i se rotească și să se dea peste cap, corpul intra în convulsiuni oribile, sudoarea i se prelingea pe frunte și balele se iveau la colțurile buzelor. Acum era clipa întrebărilor, pe care preoții le repetau cu insistență, până când Pythia scotea câteva cuvinte sau fraze de neînțeles pentru mulțimea ce aștepta uluită și prosternată. Acesta era oracolul. După o oră de asemenea delir, Pythia era condusă cu tot alaiul în chilia ei, unde se prăbușea sfârșită, rămânând acolo câteva zile, până mai prindea puteri, dacă nu cumva o moarte subită punea capăt crizei teribile provocată de suprasaturarea corpului ei cu tot felul de substanțe toxice.

După plecarea Pythiei, preoții se retrăgeau într-o încăpere sacră, deliberând asupra interpretărilor pe care urmau să le dea cuvintelor rostite de profetesă. De obicei, ei – fiind perfect informați asupra pulsului vieții politice și sociale – potriveau răspunsurile astfel ca să convină intereselor lor de castă sau unui rege care îi mituise în prealabil. Alteori, le exprimau cu dublu sens, fapt ce nu-i angaja cu nimic.

Pythonisele erau recrutate de preoți numai dintre femei cu psihic labil sau posedate, termen care indica, în înțelegerea anticilor, indivizi ce manifestau simptome pe care medicina actuală le-ar defini ca specifice epilepsiei. În ochii anticilor, asemenea oameni nu treceau drept bolnavi. Dimpotrivă, se considera că starea lor, despre care știm acum că era anormală, provenea din contactul lor cu divinitățile.

Treptat, oracolul de la Delphi începe să decadă, la aceasta contribuind nu atât Pythonisele, cât preoții templului putrezi de corupți, dedați șarlatanismului, pe care nici nu se mai străduiau să-l disimuleze."

La Delos, oracolul prezicea prin foșnetul arborilor, iar la Claros prin apa care îi inspira pe profeții ce beau din apa aceea. Alteori, se interpreta oracolul prin intermediul făini sacre, de unde numele de „leuromantis" – „prezicător prin făină".

Apollo era și zeul cântecului și al lirei. Apollo vrea să acorde oamenilor binele pe care îl descoperă ca zeu al oracolelor și prin muzică, mai ales prin muzica cântată la *phormynx* (un fel de chitară). O tradiție îi atribuie inventarea fluierului. Totuși, în operele lui Homer, Apollo nu are nicio legătură cu muzele, deși *Iliada* îl înfățișează cântând la *phormynx* la banchetele zeilor. De altfel, cântăreții orfici nu-l invocă pe Apollo, ci întotdeauna pe Muză. Totuși, într-o epocă ulterioară, Apollo apare ca mai mare peste muze și conducător al lor, de unde numele de „Musagetes", ce i se dă uneori. În sunetele lirei sale, pietrele veneau să se așeze singure pentru a fi construite zidurile și astfel au fost ridicate întăriturile cetății Troia. Este în rivalitate artistică și se ceartă cu regele Midas al Frigiei și cu Marsyas, satyr frigian.

Apollo este și o divinitate pastorală și aici apare sub aspectul dublu, de zeu sever și rău, dar și sub aspect de zeu ocrotitor și salvator. În *Iliada,* el este numit „păstorul de iepe" și, pe muntele Ida (din Troada), el păzește turmele lui Laomedon, de unde apelația de „lukoctonos" – „ucigătorul de lupi". După poetul Callimach, Apollo ajută mult la fertilitatea ogoarelor.

Ca zeu al lirei și al oracolelor, Apollo se arată ca întemeietor de cetăți și ca legislator. Oracolul său le trasează coloniștilor drumul și tot el prescrie *polis*-urilor constituția lor. S-a arătat, de către Otfried Müller, că toată organizarea statelor-orașe doriene se baza pe cultul lui Apollo.

Încă din opera lui Homer, lui Apollo i se dă numele de „cel strălucitor", „cel scânteietor"; totodată, el este numit „Phoebos", care are același înțeles, de „strălucitor". Lumina pe care o emană el este lumina cunoașterii. Cultul lui Apollo l-a asociat pe acest zeu cu Soarele și, în cele din urmă, s-a ajuns la afirmarea identității lui Apollo cu Soarele; totuși această poziție este cu totul străină de mitologia antică. Probabil că în opera lui Eschil[8] apare Apollo pentru prima oară ca zeu al Soarelui.

Tradiția mitologică îi atribuie lui Apollo numeroase legături amoroase cu nimfe și cu muritoare, de la care a avut numeroși copii. Cele mai celebre dintre iubitele sale sunt: Acacallis, Cyrena, Anthilene, Anethippe, Aethasa, Dia, Coronis, Calliope, Manto, Melia, Urania, Sinope, Thyia, Bolina, Dephne, Cassandra, Clythia etc.

Trebuie menționate următoarele nume ce i s-au dat lui Apollo: „Actios" (de la numele promontoriului Actium, unde zeul avea un foarte frumos templu), „Acercecomes" – „cel al cărui păr de pe cap nu a fost tăiat", „Aegletes" – „cel ce emite raze", „Agreus" – „vânătorul", „Agyeus Thyraeos" – „protector al ulițelor", „Anephaeos" – „zeul din Anaphe", „Boedromios" – „cel ce acordă ajutorul său", „Daphnites" – „cel ce este încununat cu lauri", „Delios" – „zeul de la Dolos", „Delphicos" – „cel ce prezidează oracolul de la Delphi", „Grynaeos" – „zeul de la Grynios", „Hyperboraeos" – „zeul hiperboreenilor", „Smintheos" – „zeul căruia îi sunt consacrați șoarecii", „Sauroctonos" – „ucigătorul de șopârle", „Chrysocomes" – „zeul cu păr de aur".[9]

---

[8] Eschil, *Suppliantele*,198.

[9] E. Jacobi, *Dictionnaire mythologique universel*, traducere franceză, Paris, 1854, *sub-voce*; Ludwig Preller, *Griechische Mythologie*, III-e Auflage, Berlin, 1871-1875, *sub-voce*.

Apollo este reprezentat purtând un arc și o tolbă, purtând cârja de păstor (în calitate de zeu al păstorilor), purtând o chitară și un *plectron* (în calitate de zeu al cântecului), purtând un trepied (în calitate de patron al divinației). Animalele sale sacre sunt: lebăda, uliul, corbul, cocoșul, șoimul, lupul, șarpele și greierele. Plantele consacrate lui sunt: laurul, palmierul, măslinul, tamariscul. I se aduceau ca sacrificii boi, capre, oi, lupi, iar la hiperboreeni, măgari.

Sărbătorile consacrate lui Apollo erau, la Atena, Thargelia, care avea loc în luna Thargelion, iar la Roma, jocurile seculare care durau trei zile și trei nopți. La Delphi, îi erau consacrate jocurile delphice.

Pictorii și sculptorii au făcut din Apollo tipul ideal al frumuseții juvenile și îl reprezintă cu figura foarte ovală, fără barbă, cu fruntea înaltă și scobită în jurul sprâncenelor, cu părul lung și des, legat la ceafă și ridicat în sus, într-un coc, astfel încât buclele să îi cadă pe umeri. În raport cu pieptul, coapsele sale sunt foarte strâmte. În calitate de căpetenie a muzelor, este figurat fie înveșmântat, fie gol, fie având doar hlamida pe el.

2. *Apollo și Dionysos la greci*

Miturile lui Dionysos, așa cum au fost ele receptate de către greci, sunt destul de diferite de cele ale celorlalți zei olimpieni. Mai întâi, mama sa este o muritoare, pe nume Semele, de neam frigian (trac), care a fost iubita lui Zeus. Miturile grecești ne asigură că Dionysos s-a dus în Infern ca să o scoată pe mama sa de acolo, urcându-se apoi la cer cu ea. Dionysos a avut două nașteri, căci s-a născut a doua oară din trupul lui Zeus, după cum povestesc miturile lui. Dionysos este un zeu violent, impulsiv, furtunos, care străbate munți, văi și câmpii în goană ne-

bună, însoțit de un alai nesfârșit, constituit din fete și din femei care scot chiote, joacă și cântă. El răstoarnă toate convențiile, tot ceea ce este statornicit, și îi atrage pe toți după el, silindu-i să joace și să cânte. În Dionysos se reflectă o forță elementară, animalică chiar, ce nu caută decât jocul și petrecerea, întorcând spatele cu nepăsare la tot ceea ce este serios, important, de temei, în viața muritorilor. Dionysos aspiră doar la clipe de fericire, de bucurie, de extaz, care lasă în urmă tot ceea ce este serios.

Spre deosebire de Dionysos, Apollo, ca toți ceilalți zei olimpieni, își întemeiază cârmuirea sa asupra muritorilor pe ordine, pe ascultare, pe stăpânirea instinctelor de orice fel, pe inhibarea poftelor și pe reprimarea fermă a tot ceea ce este animalic, bestial și violent în oameni.

Așadar, există un antagonism esențial între Apollo, zeu al ordinii, care instituie legile cetăților doriene, și Dionysos, zeu al dezordinii, al beției, al hălăduirii fără de rost, însoțite de cântec și de femei pline de admirație pentru el, care îi înalță imnuri de slavă. Această opoziție este sugestiv reliefată de opoziția dintre spiritul apolinic și cel dionysiac, acestea dând structura esențială a fiecărui tip de spiritualitate (în concepția lui Nietzsche).[10]

Fr. Nietzsche este cel care a expus pentru întâia oară aceste două categorii estetice în lucrarea sa, *Nașterea tragediei din spiritul muzicii* (1872). Desigur, concepția filozofului german este foarte discutabilă, fiind greu de admis că aceste două principii estetice, apolinicul și dionysiacul, ar fi momente esențiale în creația oricărui artist. Apolinicul reprezintă seninătatea contemplativă,

[10] Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Berlin,1872, *passim*. În română, *Nașterea tragediei din spiritul muzicii*, în *Opere complete*, vol.II, Editura Hestia, Timișoara, 1998, traducere de Simion Dănilă.

tendința spre crearea unei imagini frumoase și a unei forme armonioase, spre echilibru și spre optimism; dionysiacul este caracterizat de distrugerea echilibrului, de lipsa totală a armoniei, răscolind instinctele, unificând contrariile. Tipul artistului apolinic ar fi, după Fr. Nietzsche, cel oniric, pe când tipul dionysiac ar fi un artist al beției.[11] Trebuie totuși să remarcăm că beția incită la visare și deci tipul oniric nu este neapărat apolinic.

Mitologia greacă relatează despre adversitatea pe care a întâmpinat-o Dionysos atunci când a intrat în Grecia sau în alte regiuni din lume. Această adversitate se vădește nu numai în violența regelui Licurg[12] împotriva „doicilor" lui Dionysos și împotriva zeului însuși, în bătălia dată de regele Pentheu din Theba pentru a-l împiedica pe Dionysos să pătrundă în țara sa, în adversitatea regelui Perseu din Argos.[13] De asemenea, femeile din Orchomenos, fetele lui Minyas, se opun lui Dionysos și tot aceeași atitudine o adoptă și fetele lui Proetos din Tirynth.[14]

În ceea ce-l privește pe Apollo însuși, cel puțin pentru o epocă mai veche, nu avem știri ca acesta să fi manifestat o adversitate vădită față de Dionysos. Mai mult decât atât, Dionysos locuia la Delphi, împreună cu Apollo. De asemenea, de la preoții din templul lui Apollo din Delphi a provenit impulsul care a adus în prim plan cultul dionysiac.[15] Apollo își împărțea cu Dionysos anul delphic; în

---

[11] Al. Săndulescu (coord.), *Dicționar de termeni literari*, București, 1976, p.23-24; Ionel Achim, Marcel Breazu, Dumitru Matei, *Dicționar de estetică generală*, București, 1972, p.73 sq.

[12] *Iliada*, VI.130-137.

[13] Pausanias, *Descrierea Greciei*, XX.4; XXII.1; XXIII.7-8.

[14] Erwin Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.296.

[15] Walter F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, traducere franceză de Patrick Levy, Editions Gallimard, Paris, 1969, p.212.

lunile de iarnă, la Delphi, în locul peanului lui Apollo, se cântau dithyrambii lui Dionysos. Totuși, în afara lunilor de iarnă, Dionysos nu era slăvit la Delphi. În schimb, pe frontonul templului lui Apollo din Delphi, se găsesc, pe o parte, Apollo cu Leto, Artemis cu muzele, iar pe cealaltă parte Dionysos cu thyadele sale, zeul în stare de exaltare delirantă, însoțit de cortegiul său de adoratoare.

Pe de altă parte, se credea că mormântul lui Dionysos se află în templul lui Apollo, din Delphi. În templul lui Apollo din Amycleia se găsea mormântul lui Hyacinthos, chiar la temelia statuii lui Apollo. Or Hyacinthos era considerat drept fiul lui Dionysos sau chiar drept Dionysos însuși.[16] La Delphi, cele două culte, cel al lui Apollo și cel al zeului viței de vie se completau și erau corelate între ele.

3. Zeul Apollo la traci

Cultul zeului Apollo era foarte răspândit la traci încă de înainte de cucerirea romană[17], cu toate că Herodot nu îl menționează pe acest zeu printre divinitățile adorate de traci.[18] Astfel, în colecția G. Severeanu, se găsește un mic taur de bronz, realizat în stil traco-scitic, datând din sec. IV-III î.e.n., descoperit în Scitia Minor și având pe spate dedicația „către Apollo", iar pe gât numele trac „Atas".[19] De altfel, Vasile Pârvan arată că la geți, ca și la celți, nu întâlnim nicio reprezentare antropomorfică a divinității.[20]

---

[16] *Ibidem*, 215.

[17] Pauly-Wissowa, VI Band, Zweiter Reihe, col. 500.

[18] Herodot, V.7.

[19] Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.798.

[20] Vasile Pârvan, *Getica* , p.799.

Pe de altă parte, în centrul Transilvaniei se găsea o seminție getică al cărei nume prezintă o asemănare izbitoare cu numele lui Apollo. Este vorba despre *apuli*. Tot de la Apollo și-a luat numele și așezarea dacică Apulon (de la Piatra Craivii, lângă Alba Iulia), unde exista o cetate dacică foarte întinsă, similară celei de la Sarmisegetuza. De la această așezare dacică și-a luat numele și orașul roman Apulum, centrul militar, administrativ și economic al Daciei Romane, care mai apoi a fost numit „Municipium Aurelium Apulense", iar ulterior (probabil între 180-193 e.n.) „Colonia Aurelie Apullensis".[21]

Pe de altă parte, am arătat în capitolul „Enigma hiperboreenilor și traco-geții" că există numeroase argumente în favoarea faptului că hiperboreenii au fost traci, numeroși autori din antichitate susținând identificarea hiperboreenilor cu tracii. Cultul zeului Apollo era foarte important la hiperboreeni; se spunea că, la fiecare 19 ani, acest zeu locuia la hiperboreeni în timpul lunilor de vară. Mama lui Apollo, Leto (la greci) sau Letona, s-ar fi născut în ținutul hiperboreenilor. Apollo mergea în ținutul hiperboreenilor tras de lebede albe, lebăda fiind pasărea sacră a acestui zeu. Hiperboreenii erau, în totalitatea lor, adoratori ai lui Apollo, căruia îi sacrificau măgari, la fel ca și tracii.

Templele lui Apollo de la Delphi și de la Delos posedau oracole ale lui Apollo, care, prin preotesele și prin preoții acestui zeu, le răspundeau celor care voiau să cunoască viitorul. Ambele aceste două temple aveau legături strânse cu hiperboreenii, primind daruri și soluri din partea acestora. Tot acolo se găseau și mormintele a două fecioare hiperboreene, trimise de acest neam la Delos[22] și care au

---

[21] D.M. Pippidi (coord.), *Dicționar de istorie veche a României*, Bucureşti, 1976, p.40.

[22] Herodot, IV.33-34.

rămas în acel loc până la moarte. Hiperboreenii, neam tracic, constituiau poporul sacru al lui Apollo.

Avem însă numeroase alte mărturii despre cultul lui Apollo la traco-geți. Un nume sub care era adorat Apollo de către traci era cel de „Sitalkos".[23] Zeul Apollo și oracolele sale erau luate ca arbitri în numeroasele certuri care se iveau între triburile trace. Astfel, când tracii doloni au fost atacați de vecinii lor, absinthii, și au fost împinși dincolo de ținuturile lor, ei au trimis niște soli la Delphi, la oracolul zeului Apollo, ca să o întrebe pe Pythia ce trebuiau să facă în acea situație.[24] Am arătat că la kikoni se practica cultul lui Apollo și exista un templu consacrat acestui zeu, iar un preot, Maron, oficia în acest templu și la dumbrava sacră a zeului.[25] De asemenea, la vărsarea râului Hebru în mare, exista un templu al lui Apollo pe care locuitorii îl numeau „Zergathium".[26] Tot astfel, pe monedele emise de regii paeoni (neam tracic), apare foarte des capul zeului Apollo.[27]

Pe de altă parte, cultul Soarelui este atestat la traci încă de Sofocle.[28] Cultul lui Apollo, atestat de numeroase inscripții și temple dedicate acestui zeu în Tracia, era, după câte se pare, foarte vivace. Se prea poate ca cinstirea lui Apollo în Tracia să fi fost extinsă și de coloniile grecești, în primul rând de Apollonia pontică (o mare colonie a Miletului, având strânse legături cu Rhodosul și situată pe țărmul de sud al actualului golf Burgas).

---

[23] Pauly-Wissowa, VI Band, Neue Reihe, col.500.

[24] Herodot, VI.34.

[25] *Odiseea*, IX.259 sq.

[26] Titus Livius, XXXVIII.41.4.

[27] Pauly-Wissowa, VI Band, Neue Reihe, col. 500.

[28] Sofocle, *Fragmente*, 523.

Totuși, cultul lui Apollo pare a fi strâns legat de hiperboreeni și, în ținuturile trace, pare a fi cu mult mai vechi decât crearea coloniilor grecești. O serie de simboluri ale zeului Apollo, adică discul, roata, barca, lebăda, au putut fi descoperite în Transilvania.[29] Se știe că religia traco-geților era aniconică, adică era lipsită de reprezentări antropomorfe sau de alt tip ale zeilor, simbolurile zeului Apollo înlocuind imaginea zeului. Aniconismul religiei getic este un fapt bine stabilit și, în acest sens, Vasile Pârvan scrie[30]: „Ca și la celți, nu vedem la geți nicio reprezentare antropomorfică a divinității." Totuși, în capitolele ce urmează vom arăta că religia geților era aniconică întrucât geții aveau experiența directă a zeilor lor pe parcursul practicilor de mistere. În timpul acestor practici, ei aveau parte de experiențe ale lumii de apoi, experiențe similare celei a lui Pitagora, care mărturisea că i-a văzut pe Homer și pe Hesiod și că pe Hesiod l-a auzit ciripind.[31]

De altfel, la Sarmisegetuza, s-a găsit un mare disc din andezit, având diametrul de circa 6,50 metri, reprezentând, fără îndoială, Soarele.[32] De asemenea, multitudinea caselor și templelor circulare din Dacia preromană sugerează în chip clar simbolistica solară, mai cu seamă că cele mai multe sanctuare nu erau acoperite, pentru ca razele Soarelui să poată pătrunde direct în ele.[33]

---

[29] Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.295.

[30] Pentru aniconismul religiei getice, vezi Vasile Pârvan, *Getica*, p.774 și 799.

[31] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, București, 1963, VIII.21.

[32] Paul Mac Kendrick, *Pietrele dacilor vorbesc*, traducere română, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p.55.

[33] Dinu Antonescu, *Introducere în arhitectura dacilor*, București, 1984, p.68 și 72.

Simbolistica solară, exprimată prin discul cu raze, crucea înscrisă în cerc, crucea gamată, steaua solară, rozetele, cercul radiat, cercul înconjurat cu puncte etc. apare în spațiul carpato-danubiano-pontic încă din epoca bronzului, ceea ce dovedește că încă de atunci era adorată o divinitate solară, cum se întâmpla de altfel la toți indoeuropenii.[34] Aceste motive solare apar pe ceramică, pe armele de bronz și pe armele de paradă, din aur. Foarte frecvent este motivul cercului cu volute, probabil un simbol al mișcării solare. Nici în epoca bronzului și nici în Hallstatt nu apar elemente figurative și nici reprezentări antropomorfe solare. Doar cavalerul trac prezintă caractere solare.[35] În epoca dacică, simbolurile solare continuă să alcătuiască repertoriul de bază al ornamenticii: rozete solare, cercuri cu cruci înscrise, cercuri cu volute, triskelioane și tetradiskelioane (motive decorative în formă de cruce cu brațe egale și cu extremități executate de obicei în unghi drept).[36]

Odată cu cucerirea Daciei de către romani, Apollo, care fusese identificat de traco-geți cu o mare divinitate locală (numită și „Zergathius", după cum aflăm de la Titus Livius), este menționat adesea în inscripții. De asemenea, încep să apară statuete votive reprezentându-l fie pe acest zeu, fie pe zeul Apollo, în ipostază de cavaler trac (danubian).[37]

De asemenea, însemnătatea Soarelui în mitologia română reprezintă o mărturie peremptorie asupra rolului

---

[34] Cfr. R. Florescu, H. Daicoviciu, L. Roşu, *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, 1980, p.313.

[35] Idem, p.313 .

[36] Idem, p.413,435.

[37] Idem, p.87.

însemnat pe care l-au avut Soarele și zeitățile solare la geți.[38] În opinia lui Romulus Vulcănescu, s-a ajuns la autohtonii de pe pământul Daciei la „forme evoluate și sofisticate de cult solar care, în unele aspecte ale lui, s-a ridicat până la interpretarea metafizică a Soarelui. Acest fapt a dus, la începutul erei noastre, la un proces de solarizare a creştinismului primitiv local."[39] Însă acest proces n-ar fi fost posibil dacă Soarele n-ar fi constituit și anterior, la geto-daci, divinitatea supremă, asimilată cu Zalmoxis, după cum vom arăta mai departe.

De altfel, în mitologia română, „înfățișarea Soarelui este în general aceea a unui tânăr frumos, voinic, cu capul de aur, care strălucește așa cum se vede pe cer."[40] Această reprezentare este similară cu cea a cavalerului trac încununat de raze solare. Până de curând, existau în mitologia română numeroase elemente ale unui cult solar, întrucât Soarele „era invocat dimineața și seara ca să le dea (românilor) sănătate și belșug."[41] De asemenea, mărțișorul reprezintă, de fapt, un talisman solar. Hora reprezintă tot un simbol solar și un rit ce ține de cultul Soarelui.[42]

Un alt simbol solar este roata, care se găsește sculptată pe multe porți din Maramureș, pe grinzi, pe stâlpi funerari sau este reprezentată pe produsele ceramice. De altfel, există o întreagă mitologie solară la români, care dovedește ce mare însemnătate a avut Soarele în formarea

---

[38] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei Române, București, 1985, p.367, capitolul „Soarele sfânt".

[39] Idem, p. 367.

[40] Idem, p.370.

[41] Idem, p.370.

[42] Romulus Vulcănescu, *Fenomenul horal*, Craiova, 1944, *passim*.

spiritualității românești, spiritualitate ce o continuă pe cea traco-getă.

Pe de altă parte, s-a arătat că etnonimul „dacoi" are sensul de „lupi". După Strabon, dacii s-ar fi numit inițial „daoi", iar Hesychius, în *Lexicul* său, arată că „daos" era termenul frigian (limbă tracică) pentru „lup".[43] Mircea Eliade scrie că dacii se numeau pe ei înșiși „lupi" sau „cei ce sunt asemenea lupilor".[44] Dar, ceea ce n-a consemnat Mircea Eliade este că lupii, alături de lebede, șerpi, șoimi, cerbi, cocoși, vulturi și greieri, erau animalele sacre ale zeului Apollo, ale zeului Soarelui. Dar, dacă lupul era animalul sacru al zeului Soare, Apollo, și, dacă el a dat numele său dacilor, pare verosimil ca zeul suprem al dacilor să fi fost zeul-Soare, Apollo, acesta fiind stăpânul lupilor, ale căror întrupări umane se considerau dacii.

[43] Strabon, VII.3.12.

[44] Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris,1970, p.13 sq.

Capitolul XI

Adversitatea față de cultul lui Dionysos

În cartea a VII-a a *Geografiei* sale, Strabon scrie despre Deceneu: „Pentru convingerea poporului, el [Burebista] a conlucrat cu Deceneu, un vraci care a pribegit prin Egipt și a învățat anumite semne prevestitoare, prin care deslușea vrerile divinității. În scurt timp, Deceneu însuși a fost socotit pătruns de suflul divin, la fel cum am vorbit despre Zamolxis. Și, în semn de supunere, geții s-au lăsat înduplecați să taie vița de vie și să trăiască fără vin."[1] Astfel, interdicția de a cultiva vița de vie a fost introdusă de marele preot Deceneu, în principal din motive religioase. Vița de vie nu se cultiva prea mult în Egipt, acolo unde călătorise Deceneu. În Egipt, în Imperiul Vechi (circa 3000-2200 î.e.n.), vinul se aducea ca prinoase și ca libații pentru zei și pentru cei răposați. Se aduceau ulcioare cu vin și se făceau jertfe de vărsare înaintea mormintelor. Exista chiar o sărbătoare a beției în Imperiul Vechi, celebrată în cinstea zeiței Hathor, stăpâna din Dendera. Însă, în epocile târzii, în mileniul I e.n., în Egipt, vinul devine sinonim cu sângele zeului Seth, dușmanul zeilor și stăpân

[1] Strabon, VII.III.11.

al dezordinii și al haosului. Seth era un zeu ale cărui acțiuni erau similare stărilor date de beția cu vin.

1. *Interzicerea cultivării viței de vie*

În Egipt, începând mai cu seamă din mileniul I î.e.n., se introduc o serie de interdicții (tabu-uri) legate de Seth. În special obiectele și animalele de culoare roșie-brună au fost interzise și au devenit tabu.[2] Astfel, vinul roșu și vinul, în genere, întrucât produceau nebunie și dezordine printre oameni, întocmai ca zeul Seth, sunt interzise. De aceea, în epocile mai târzii, preoții egipteni din Heliopolis nu beau vin.[3] Nici regii egipteni nu beau vin și nu aduceau libații de vin zeilor și morților.[4] Plutarh mai afirmă în acest text că preoții egipteni nu beau vin pentru că vinul îi face pe oameni nebuni, întrucât vinul este produs din vița de vie care crește din pământul udat cu sângele dușmanilor zeilor (desigur, sângele lui Seth). Plutarh adaugă că faraonilor egipteni nu le-a fost îngăduit să bea vin până în vremea lui Psametic (secolul al VI-lea î.e.n.) și că numai după această dată li s-a permis lor acest lucru.

Spusele lui Plutarh au fost contestate uneori[5]; totuși, ele sunt confirmate de Herodot, care afirmă în mod explicit că „nu există viță de vie în această țară [a Egiptului]"[6]. Dar, dacă avem în vedere numeroasele reprezentări ale

---

[2] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, București, 1985, p.274.

[3] Plutarh, *De Iside et Osiride*, 6.

[4] Plutarh, *De Iside et Osiride*, 6.

[5] Hans Bonnet, *Reallexicon der aegyptische Religionsgeschichte*, Berlin, 1955, p.863.

[6] Herodot, II.77.

viței de vie din mormintele egiptene din Imperiul Vechi, din cel de Mijloc sau din cel Nou, trebuie să admitem că a existat abia ulterior, într-o epocă mai tardivă, o interdicție referitoare la cultivarea viței de vie în Egipt. Putem identifica această epocă tardivă cu vremea când Deceneu a călătorit în Egipt.[7]

Așadar, interdicția cultivării viței de vie în Dacia preromană, impusă de marele preot Deceneu, a reprezentat o interdicție având motivații religioase. Aceeași interdicție a existat și la celți până la cucerirea romană. O astfel de măsură echivalează cu interdicția celebrării cultului și a misteriilor zeului viței de vie și al vinului, Dionysos.[8]

Am arătat că a existat și la vechii greci o puternică ostilitate față de cultul lui Dionysos și că au avut loc conflicte armate care urmăreau să oprească propagarea acestui cult, încă din epoca dinaintea războiului troian (înainte de 1184 î.e.n.). Această opoziție reiese și din cele relatate în *Iliada*[9], din consemnările referitoare la lupta regelui Perseu din Argos împotriva lui Dionysos și din cele referitoare la lupta regelui Pentheu din Theba[10] împotriva aceluiași zeu.

Și la Roma a existat o adversitate față de misteriile și ceremoniile cultului lui Dionysos; așa se face că în 186 î.e.n. senatul roman a interzis celebrarea misteriilor lui Dionysos, considerate ca fiind primejdioase pentru siguranța statului și pentru moralitatea publică.[11] Stârpirea viței de vie în-

---

[7] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, București, 1985, p.490.

[8] Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.137.

[9] *Iliada*, VI.130-137.

[10] Pausanias, *Descrierea Greciei*, XXII.7.8; II.20.4.

[11] Tudor Dumitru (coord.), *Enciclopedia civilizației romane*, București, 1982, p.124.

semna, în fond, interzicerea cultului lui Dionysos. Totuși, în Dacia pre-romană, se practicau cultul și, desigur, misteriile lui Dionysos la agatârși, al căror nume, ce însemna „purtători de thyrs", indica limpede că ei îl adorau pe Dionysos. Chiar și așa, vița de vie a fost stârpită din tot imperiul lui Burebista, iar Ovidiu, care a trăit după acest rege, constată că în Scitia Minor nu existau culturi de viță de vie: „și nici vițele, cu cârceii lor, nu se împrietenesc cu ulmul" (*non hic pompineis amicitur vitibua ulmus*).[12]

Vasile Pârvan arată că se importa mult vin grecesc din Elada[13], întrucât în Dacia, în antichitate, clima fiind mai rece decât acum, strugurii nu se coceau pe deplin. De aceea, podgoriile nimicite pe vremea lui Deceneu nu puteau fi prea mari și, dacă cei bogați puteau bea vin grecesc importat, săracii beau bere tracică[14] sau mied, căci aveau miere din belșug. Evident, tăierea viței de vie făcea ca vinul necesar practicării misteriilor lui Dionysos să nu mai fie suficient pentru toți inițiații, întrucât vinul importat din Grecia era scump.

Astfel că tăierea podgoriilor însemna, în fond, oprirea misteriilor și orgiilor lui Dionysos.

2. *Dispariția etnonimului „agatârs"*

Pe de altă parte, observăm că din secolul al III-lea î.e.n. dispare din izvoarele scrise termenul de „agathyrsos". O explicație ar putea fi găsită în faptul că cei ce purtau *thyrs*-ul, arătând prin aceasta că sunt adoratori ai lui Dionysos, deveniseră din ce în ce mai rari. Întrucât numărul purtăto-

[12] Ovidiu, *Ponticele*, III.8.13; apud. Vasile Pârvan, *Getica*, Bucureşti, 1926, p.137.

[13] Vasile Pârvan, *Getica*, Bucureşti, 1926, p.138.

[14] Ateneu, *Deipnosophistae*, 447,c.

rilor de thyrs se micșorase, nu se mai putea da denumirea de „agatârși" geților din spațiul carpato-danubiano-pontic.

Dispariția apelației „agathyrsos" sugerează faptul că adoratorii lui Dionysos fie au dispărut, fie nu-și mai puteau etala însemnele zeului lor și adeziunea la misteriile sale, fiind supuși unor presiuni puternice din partea adoratorilor altor zei și a adepților altor culte.

3. Simplitatea veșmintelor geto-dacilor

Pe de altă parte, închinătorii lui Dionysos, agatârșii, aveau un port luxos, folosind podoabe de aur; tocmai în acest sens, Herodot îi numește pe ei „hrysophoroi" – „purtători de aur".[15] Însă dacii reprezentați pe Columna lui Traian, fie ei comati (capilati) sau tarabostes, nu purtau niciun fel de bijuterii sau podoabe, nici de aur și nici de altceva. Este ca și cum dacii ar fi evitat în chip voit să poarte aur și podoabe, ca și cum ar fi existat, la daci, o interdicție de a purta aur și podoabe luxoase.

De altfel, ceea ce surprinde în cazul veșmintelor dacilor reprezentați pe Columna lui Traian este simplitatea și uniformitatea acestor veșminte, ca și a acoperământului pe care nobilii îl purtau pe cap. Desigur, această simplitate contrasta cu portul elegant și împodobit cu bijuterii de aur al închinătorilor lui Dionysos, agatârșii.

De altfel, în cazul statuilor sau reliefurilor reprezentându-i pe daci, fie comati fie tarabostes (nobili purtând boneta frigiană), nu se pot găsi bijuterii, brățări, inele, medalii sau colane. Această lipsă de podoabe de orice fel este caracteristică atât bărbaților cât și femeilor.[16]

---

[15] Herodot, IV.104.

[16] Aceasta se poate constata cu ușurință cercetându-se reproducerile de daco-geți din volumul lui I.I. Russu, *Daco-geții în Imperiul Roman*, București, 1981, p.70-97.

De asemenea, se remarcă faptul că dacii nu erau tatuați (cum erau aceia care nu îl adorau pe Zalmoxis). De asemenea, sursele literare nu afirmă despre ei că ar fi fost pictați, cum se scrie despre agatârșii adoratori ai lui Dionysos, calificați drept „picti agathyrsi".

De altfel, aceeași tendință către ascetism și simplitate se constată și în atitudinea ostașilor geți ai lui Dromihete, care l-au înfrânt pe Lisimah. După ce l-a luat prizonier pe Lisimah și pe ostașii săi, Dromihete i-a poftit pe toți la masă. Masa prizonierilor era pusă pe un covor regal pe care Dromihete îl luase ca pradă; li s-a servit un prânz cu felurile cele mai gustoase, oferite pe o masă de argint, și li s-au dat vinurile cele mai alese, turnate în cupe de aur și de argint. În același timp, Dromihete a pregătit, pentru ostașii lui și pentru sine, un ospăț pe un culcuș de paie, pe o masă de lemn; vinul a fost turnat în cupe de lemn sau de corn de bou. Totodată, el îl întreabă pe Lisimah de ce a venit la acest popor „barbar, cu moravuri atât de sălbatice, care locuiește într-o țară rece și lipsită de fructe." Dromihete pare să fie mândru de sărăcia sa, de traiul său lipsit de toate binefacerile civilizației, pe care o consideră mai degrabă drept o pervertire, o corupere, și pe care nu vrea să o adopte. Simplitatea și ascetismul getic se arată în chip vădit în respingerea plină de fermitate a valorilor civilizației grecești, socotită drept păcătoasă și impură de Dromihete și de ostașii săi.

4. Interzicerea aurului la geto-daci

O dovadă de netăgăduit în favoarea ipotezei că la daci, între secolele III î.e.n.-I e.n., era interzisă purtarea aurului este constituită de faptul că nu se găsește nicio podoabă de aur în mormintele din această epocă.[17] În acest sens,

[17] Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.557-558.

V. Pârvan scrie: „Ceea ce trebuie să mire mai mult ca lipsa chihlimbarului e lipsa aurului în La Tène-ul getic. Dacia, țara aurului, cu nenumăratele ei comori și depozite de obiecte de aur din bronzul IV și chiar din Hallstatt, cu o artă particulară a aurului, ridicată între 1200 î.e.n. și 700 î.e.n. la o rară perfecțiune și distincție stilistică, este, în La Tène, cel mult bogată în argint."

Tot astfel Ștefan Burda[18] scrie: „Pentru lumea geto-dacică din secolele III î.e.n.-I e.n., un fapt rămâne totuși mai greu de explicat, cel puțin în stadiul actual al cercetării, și anume lipsa cvasitotală a produselor artistice din aur. Chiar dacă, pentru aceeași perioadă, constatăm prezența unor extreme de numeroase obiecte de argint, care, din punctul de vedere al artei, ating perfecțiunea." Mai târziu, în secolul I e.n., apar în Dacia pre-romană obiecte de aur importate din Imperiul Roman.

Tot astfel, aceeași interdicție, desigur, de natură religioasă, interzicea depunerea aurului în morminte. Toate aceste interdicții referitoare la folosirea aurului sugerează un comportament ascetic, situat la un pol opus față de modul de viață al agatârșilor adoratori ai lui Dionysos, care se împodobeau cu bijuterii de aur și așezau în morminte aur sub formă de coliere, mărgele, brățări, coifuri.

Trebuie să amintim aici că și în Egiptul antic exista, pentru supușii faraonilor, interdicția de a atinge aurul și, implicit, de a purta aurul – excepție făcând aurul dăruit de faraon, despre care se face mențiune în inscripțiile din morminte. În Egipt, aurul se extrăgea din minele de la Wadi Hammamat, iar faraonul Sethi le spune răspicat minerilor ce lucrau acolo: „Aurul însă este trupul zeilor, acesta nu este bunul vostru."[19] Aurul, trupul zeilor, nu

[18] Ştefan Burda, *Tezaurele de aur din România,* Bucureşti, 1979, p.31.

[19] Hermann Kees, *Aegypten,* München,1932, p.129.

putea fi atins de orice muritor. Un important stareț copt, care a întemeiat numeroase mănăstiri, spune într-o omilie adresată locuitorilor Egiptului din secolul al IV-lea e.n.: „Dacă luați cu atâtea precauțiuni aurul, băgând de seamă să nu-l atingeți cu mâinile pentru a plăcea demonilor în care credeți..., dacă socotiți că sunteți spurcați de vă atingeți de el."[20]

Așadar, în secolul al IV-lea e.n., în Egipt încă mai persista superstiția potrivit căreia aurul nu trebuia atins, așa cum impunea religia egipteană antică. După cum afirmă François Daumas, era interzis a atinge aurul în unele zone, poate chiar în tot Egiptul, pentru că aurul constituia trupul însuși al zeului Soarelui.[21] Nu știm dacă lipsa aurului din morminte și din portul dacilor se datora unui monopol regal (ca în Egipt), însă este sigur că interdicția folosirii aurului în Dacia pre-romană era de natură cultică și era cu totul contrară uzanțelor agatârșilor închinători ai lui Dionysos.

5. *Colectivismul geților*

Cu privire la agatârși, Herodot afirmă: „La ei, femeile sunt în comun, ca să fie cu toții frați".[22] Rezultă de aici că în societatea agatârșilor toți erau frați, neexistând nobili care să-i stăpânească și să-i exploateze pe ceilalți. Am arătat în capitolul consacrat agatârșilor că în societatea lor bunurile erau în comun, din moment ce nu exista instituția

---

[20] Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Bucureşti, 1985, p.191.

[21] François Daumas, *La civilisation de l'Egypte pharaonique*, Paris, 1967, p.640.

[22] Herodot, IV.104.

familiei și copiii erau crescuți fie de mamele lor, fie în comun. Însă această formă de societate, care deriva din relațiile ce se stabileau între inițiați, femei și bărbați, în cursul practicării misteriilor lui Dionysos, era radical diferită de societatea dacică, unde nobilii (tarabostes) îi conduceau și, fără îndoială, îi exploatau pe supușii lor. În felul acesta se explică adversitatea nobililor față de societatea agatârșilor, societate în care existau relații de egalitate și de fraternitate între toți membrii și a cărei structură era bazată pe cultul zeului Dionysos și pe practicarea misteriilor sale.

6. *Geți și daci*

Autorii greci folosesc adesea numele de „geți" pentru a se referi la daci. Totuși, unii autori face o distincție netă între geți și daci; printre aceștia sunt Appian[23], Dion Cassius[24], Trogus Pompeius[25] dar și Strabon[26] care, de altfel, scrie că geții și dacii vorbesc aceeași limbă. Pentru Strabon și pentru alți istorici greci, „geții sunt mai cunoscuți deoarece aceștia au trecut mereu de pe un țărm pe celălalt al Istrului."[27]

De altfel, *Dicționarul de istorie veche a României* precizează: „Se recomandă să se folosească numele de «geți» pentru triburile nord-tracice de la Dunărea de Jos (Oltenia, Muntenia, sudul Moldovei și Dobrogea, din secolul VI î.e.n. – I e.n. ... și de «daci» pentru triburile din Carpa-

[23] Appian, *Historia romana*, „Prefață", 4.

[24] Dion Cassius, LXVII.6.2.

[25] Trogus Pompeius, în Iustin, *Epitome*, XXXII.3.16.

[26] Strabon, *Geografia*, VII.3.13.

[27] Strabon, *Geografia*, VII.3.13.

ții Meridionali și din toată Transilvania, mai ales în sec. II î.e.n. – II e.n."[28]

De altfel, Strabon scrie: „S-a făcut și o altă împărțire a geților, care dăinuie din timpuri străvechi și anume unii dintre ei se numesc «daci» iar alții «geți»; geții sunt cei așezați spre Pont și spre răsărit, iar dacii sunt cei din partea potrivnică."[29]

Atât geții cât și dacii erau împărțiți în triburi, fiecare trib fiind condus de o căpetenie.

În ceea ce privește credințele și riturile, trebuie să admitem că cele două grupuri aveau culte diferite. Moesii, care sunt considerați geți, erau vegetarieni; se spunea despre ei că „se feresc de produsele de carne dintr-o anumită credință religioasă; de aceea nu se îngrijesc nici de creșterea animalelor. Ei se hrănesc cu miere, lapte și brânză".[30] Moesii sau misienii, deși sunt considerați geți, locuiesc pe malurile Dunării, au credințe și rituri care îi arată ca închinători ai lui Zalmoxis, adică duc o viață înfrânată, ascetică, vegetariană. Dar, alături de ei, locuiesc și alte triburi gete, care, după cum relatează Menandru, „nu prea sunt cumpătați".[31] Mai exact, aceștia duceau o viață destrăbălată, cu beții frecvente și având numeroase soții și amante.

Astfel că dacii, care locuiau în Transilvania, erau urmași ai agatârșilor, după cum s-a remarcat de către unii autori moderni.[32] Credințele agatârșilor erau deosebite

---

[28] D.M. Pippidi (coord.), *Dicționar de istorie veche a României*, Bucureşti, 1976, p.297.

[29] Strabon, VII.III.12.

[30] Strabon, VII.III.3.

[31] Strabon, VII.III.4.

[32] W. Tomaschek, I. Niebuhr, I.H. Crișan; cfr. capitolului „Enigmaticii agatârşi şi statul lor", din volumul de față.

de cele ale dacilor pentru că aceștia din urmă nu îl adorau pe Dionysos, ci urmau învățăturile lui Zalmoxis.

Așadar, este dincolo de orice îndoială că doctrinele răspândite de Zalmoxis și de discipolii său au înlăturat, în Transilvania și în ținuturile agatârșilor, cultul lui Dionysos, cu misteriile și orgiile sale.

Și în ținuturile de pe ambele maluri ale Dunării s-au impus credințele și riturile lui Zalmoxis. Ele au fost adoptate de către misieni și de alte triburi gete, cum erau, de exemplu, trausii.[33] Cu toate acestea, la geți, existau și alte triburi, care nu fuseseră câștigate la credința în Zalmoxis.

Așadar, putem trage concluzia ca a existat o rivalitate între cultul și riturile lui Zalmoxis și cele ale lui Dionysos, indiferent de numele sub care a fost venerat acest zeu de fiecare trib, în parte.

[33] Herodot, V.3.

Capitolul XII

Claustrarea în întuneric a lui Pitagora și a discipolilor săi

Am arătat în capitolul intitulat „Originea tracă a misteriilor elenice" faptul că misterii ale lui Pitagora au fost practicate în lumea greco-romană și că acestea au fost incluse în misteriile orfice, astfel că mai exact ar fi să vorbim despre misteriile orfico-pitagorice. În cele ce urmează vom prezenta mai pe larg elementele ce ne sunt cunoscute cu privire la misteriile lui Pitagora, despre a căror origine ne vorbește Herodot.[1]

1. *Izolarea senzorială a lui Pitagora și a discipolilor săi*

Citim în Diogene Laertios:

„Hermip dă și o altă anecdotă. Pitagora, sosind în Italia, și-a făcut locuință subterană și a rugat pe mama sa să scrie pe o tăbliță tot ce se întâmplă, notând și timpul, și să i-o trimită jos până ce va ieși din pământ. Ea făcu întocmai. După câtva timp, Pitagora veni sus uscat și arătând ca un schelet. Pe urmă se duse la adunare și declară că a

[1] Herodot, IV.95.

sosit din Hades și le citi tot ce se întâmplase. Cetățenii au fost așa de mișcați că plângeau și se văitau și socoteau că Pitagora are ceva de esență divină în el ...".[2]

La același autor citim că Pitagora, în Creta, a coborât în peștera Idei, împreună cu Epemenide (un prezicător).[3] Apoi, Euphorbos relatează despre Pitagora că a fost în Hades și că a suferit acolo, el și alte suflete care se aflau acolo.[4] Diogene Laertios scrie despre Pitagora că „el singur spune în lucrarea sa că, după ce a stat două sute șapte ani în Hades, s-a întors pe pământ, printre oameni".[5]

Și tot Diogene Laertios mai scrie: „Același autor (Aristoxenos), după cum s-a spus mai înainte, afirmă că Pitagora a preluat doctrinele sale de la preoteasa delfică Themistoclea. Hieronyrmos susține că atunci când a coborât în Hades, Pitagora a văzut sufletul lui Hesiod, legat strâns de un stâlp de aramă și ciripind, iar sufletul lui Homer, atârnat de un copac, cu șerpi încolăciți în jur, drept pedeapsă pentru ceea ce a spus despre zei. A mai văzut în chinuri și pe cei ce fuseseră necredincioși soțiilor".[6]

Cu privire la izolarea lui Pitagora, Porfir scrie că filozoful din Samos își făcuse o peșteră în afara orașului, petrecând acolo mare parte din zi și din noapte, spunând că acolo era casa filozofiei sale.[7] Aceeași informație ne-o

---

[2] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor,* traducere română C. I. Balmuș, București, 1963, p.406.

[3] Idem, p.395.

[4] Idem, p.396.

[5] Idem, p.399.

[6] Idem, p.400.

[7] Porfir, *De Vita Pythagorae*, 9.

dă şi Iamblichos[8], ca şi Aristoxenos din Tyrint. De fapt, pitagoricienii, şi poate, după ei, şi Platon, considerau lumea o cavernă.[9] De aceea, pitagoricienii aveau nevoie, în cadrul ceremoniilor lor, de o astfel de peşteră subterană. Chiar Empedocle, probabil influenţat de Pitagora, scrie: „am ajuns în peştera ascunsă"[10], adică în peştera în care, după Empedocle, avea să se petreacă regenerarea. Desigur, pitagoricienii se întâlneau în caverne fiindcă vroiau să semene cu magistrul lor, Pitagora.

Pitagora ar fi stat în peştera de pe muntele Ida, din Creta, de trei ori câte nouă zile.[11] Amănuntul acesta ni se pare însemnat, căci dovedeşte o cunoaştere exactă a celor ce se petreceau în peşteră şi poate sugera că şi Porfir a fost iniţiat în misteriile neo-pitagoreice. Tot pentru a se conforma indicaţiilor primite, iniţiatul trebuie să coboare în cavernă îmbrăcat în lână neagră.[12] Aşadar, nu era vorba de o simplă coborâre într-o peşteră, ci era vorba de săvârşirea unui anumit ritual. Lâna neagră şi veşmintele negre măreau obscuritatea din cavernă, căci nicio rază de lumină nu s-ar fi putut reflecta în acest spaţiu.

Izolarea în peşteri o regăsim, de asemenea, la discipolii lui Pitagora, cărora li se cerea să îl imite pe învăţătorul lor. Iamblicos, în *Vita Pythagorica* (nr. 267, în catalogul pitagoricienilor), arată că unul dintre ucenicii lui Pitagora a fost Parmeniskos. Despre acesta, citim în Ateneu, *Deipnosophistae,* XIV. 614A[13]: „După cum povesteşte Semos

[8] Iamblichos, *De Vita Pythagorica*, 27.

[9] Porfir, *De antro nympharum*, 8.

[10] Empedocle, *Fragmente*, în Diels, frag. 120.

[11] Erwin Rohde, *Psyché*, trad. franceză, Paris, 1928, p.107.

[12] Idem, p.107.

[13] Ion Banu, *Filozofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Bucureşti, 1979, p.152.

în a cincea carte a *Deliadelor* sale[14], Parmeniskos din Metapont, un cetățean de frunte prin naștere și prin avere, după ce coborâse în peștera lui Trofonios și apoi venise înapoi de acolo, nu mai era în stare să râdă", desigur, din cauza trăirilor din acea peșteră și a celor experimentate de el acolo.

Un alt discipol al lui Pitagora, Kerkops pitagoricianul, scrie o carte intitulată *Coborârea în Hades.*[15]

Pe de altă parte, am arătat că la Roma, în 1917, s-a descoperit o bazilică pitagoriciană, așezată la nouă metri sub pământ, în care era o obscuritate deplină și unde oficiile se celebrau, desigur, la lumina făcliilor.[16] Constatăm și în această situație o atracție similară pentru peșteri sau locuințe și încăperi subterane, învăluite în obscuritate. După cum am arătat în capitolele consacrate misteriilor antice, acestea se desfășurau fie noaptea, în întuneric, fie în temple ori clădiri în care domnea o obscuritate deplină. În astfel de condiții se desfășurau toate misteriile, cel puțin în părțile lor esențiale și, mai cu seamă, *epopteia* – „vederea zeului", etapă care era precedată și urmată de bezna cea mai profundă.

2. *Izolarea în întuneric în misterii și în oracole*

Așadar, am putea considera că și pitagoricienii căutau întunericul pentru motive similare, vroiau să vadă apariția, epifania zeului. În misteriile de la Eleusis și în celelalte practici de misterii, apariția zeului era provocată în chip abil de către preoții misteriilor și de către ajutoarele lor,

---

[14] *Fragmenta historicorum graecorum*, 396, F, 10.

[15] Ion Banu, *Filozofia greacă până la Platon*, vol. I, București, 1979, p.161.

[16] Jerome Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porta Magiore*, Paris, 1926, *passim*.

pe când, în cazul izolării în peșteri a lui Pitagora și a discipolilor săi epifania zeului și a anturajului său, format din eroi și din alte spirite, era naturală, lipsită de orice artificii, de orice falsificare și de inducere în eroare. misteriile pitagoreice erau în acest sens superioare altor misterii în cazul cărora era cu neputință ca folosirea de substanțe halucinogene pentru a provoca apariții și viziuni să nu fie, în cele din urmă, dată în vileag.

Apariția zeului, epifania, era naturală; nici Pitagora și nici Parmeniskos nu se aflau în încăperea obscură însoțiți de preoți sau de oficianți care ar fi putut manipula și aranja, în mod fraudulos, apariția zeului. Ei erau absolut singuri, în peșteri sau în încăperi izolate, așa cum era și Zalmoxis (vom discuta ulterior despre acest subiect). O dovadă în plus în favoarea autenticității experienței lor, care consta din percepții care le creau acestora impresia că realmente au fost în Hades, este faptul că Pitagora a slăbit ca un schelet în urma acestei experiențe iar Parmeniskos a căzut într-o stare de depresie, fiindu-i imposibil să mai râdă.

Astfel, izolarea în beznă completă a lui Pitagora și a lui Parmeniskos și, după cum vom arăta, și a lui Zalmoxis, era cu totul diferită de întunericul ce îi învăluia pe practicanți în cadrul misteriilor lui Dionysos sau în cadrul misteriilor lui Demeter, la Eleusis, unde preoții și asistenții lor dădeau naștere la fel de fel de iluzii, în obscuritatea completă produsă în mod artificial, care îi făceau pe viitorii inițiați să aibă impresia că îl văd apărând pe zeu.

Pe de altă parte, la traci, un prezicător vestit, Rhesos, locuiește într-o cavernă din muntele Pangeu.[17] Și în Grecia mulți *homines religiosi* sau profeți ce afirmau că sunt inspi-

[17] Erwin Rohde, *Psyche*, traducere franceză, Paris, 1928, p. 287, nota 2.

rați de zei trăiau în peșteri obscure, iar în cele ce urmează vom vedea și de ce. În această situație au fost Amphiaros, fost rege în Argos[18], Trophonios, un celebru prezicător. Mitul despre acest Trophonios, un personaj mitologic, ai cărui preoți făceau prevestiri cu ajutorul oracolelor, începe prin relatarea că el ar fi fost un celebru arhitect minian (a nu se confunda acest popor cu minoicii ce locuiau în Creta în mileniul II î.e.n. Minienii ar fi reprezentat un popor eroic și bogat, care ar fi descins din Minyas. Trophonios ar fi fost fiul lui Chrysas și a locuit la Iolcos, în Thesalia, la Orchomenos, în Beoția, în insulele Teos și Lemnos. Aproape toți eroii din primele relatări tradiționale ale ciclului argonauților ar fi aparținut acestui popor; de aceea argonauții sunt adesea numiți minieni).

Trophonios, împreună cu fratele său, Erginos din Orchomene, ar fi fost arhitecții templului zeului Apollo, de la Delphi. De asemenea, ei au construit clădirea unde era depusă comoara lui Hyrieos, regele Hyriei, în Beoția. Pausanias povestește că cei doi arhitecți așezaseră în această clădire o piatră care se scotea ușor din exterior, și cu ajutorul căreia apoi se putea intra înăuntru. În felul acesta, cei doi frați puteau pătrunde până la comoară, pe care o jefuiau adesea. Regele, văzând atunci că lacătele erau intacte, a întins o cursă celor doi frați iar fratele lui Trophonios a fost prins. Dar, Trophonios care îl însoțea pe fratele său, îi tăie acestuia capul, spre a împiedeca pe rege ca, recunoscându-l pe fratele său, să-l învinuiască și pe el însuși. Mitul se aseamănă cu o poveste din Egipt, relatată de Herodot.[19] Drept pedeapsă pentru această crimă, pământul l-a înghițit pe Trophonios. În schimb,

[18] *Odiseea*, XV.244,258.

[19] Herodot, II.121.

Plutarh și marele preot Pindar povestesc că cei doi frați, după ce au construit templul de la Delphi, au rugat pe zeu să le dea o răsplată pentru munca lor. Zeul Apollo le făgădui că vor primi o recompensă peste un timp de șapte zile și îi sfătui ca până atunci să se bucure de viață. Dar, în a șaptea zi, cei doi frați au fost găsiți morți.

Trophonios a fost divinizat după moartea sa. Rațiunile ce au stat la baza divinizării sale ar fi fost binefacerile pe care le-a făcut el poporului din Beoția. O secetă cumplită devastase Beoția vreme de doi ani și, fiind consultat oracolul lui Apollo, Pythia răspunse că trebuie ca toți oamenii din Beoția să urmeze sfaturile lui Trophonios. Atunci, cei din Beoția (regiune din Grecia centrală) au găsit peștera unde dispăruse Trophonios urmărind albinele care roiau din ea. Acest oracol a devenit repede celebru, acolo stabilindu-se preoți ce interpretau semnele sale. Modul în care era consultat acest oracol era unul foarte ciudat.

Intrarea în peștera lui Trophonios era precedată de un vestibul înconjurat de o barieră de marmură albă, care era flancată de obeliscuri de bronz. O nișă săpată cu dalta crea o deschidere de circa 2,50 metri înălțime și 1,20 metri lățime.

Aici se afla intrarea în peștera în care se cobora cu ajutorul unei scări. Ajungând la o oarecare adâncime, se întâlnea o deschidere strâmtă, în care se introduceau mai întâi picioarele; corpul nu intra decât cu mare greutate și, după aceea, alunecai cu foarte mare iuțeală până în fundul peșterii subterane. Întoarcerea se făcea cu capul în jos și picioarele în sus, tot la fel de repede, cu ajutorul unui mecanism care îl ridica pe vizitator în sus.

Spre a-l împiedica pe cel ce consulta oracolul să aibă mâinile libere și să poată atinge astfel mecanismul cu care era ridicat, dându-și seama de existența acestuia, preoții oracolului îi cereau vizitatorului să poarte în mâini prăji-

turi cu miere, spre a potoli șerpii flămânzi care s-ar fi aflat pe pereții peșterii. Nu se pătrundea în peșteră decât noaptea, după lungi preparative și doar după o cercetare riguroasă.

Cel ce venea să consulte oracolul trebuia să stea câteva zile și nopți într-un mic templu dedicat lui Agathe Tyche („norocul cel bun") și lui Agathos Daimon („geniul cel bun"). De asemenea, el trebuia să facă mai multe băi calde, să-și ungă corpul cu untdelemn, să nu bea deloc vin, să se hrănească cu carnea animalelor pe care le-a adus spre a fi jertfite și să se înveșmânteze cu o haină de in. Viitorul i se dezvăluia prin apariții ale unor semne, dar uneori se întâmpla ca zeii să răspundă prin viu grai. Durata ședерii în peșteră nu era limitată și uneori cel ce consulta oracolul rămânea cufundat într-un somn de o zi și o noapte. Cei a căror credință era suspectată de preoții acestui oracol ca fiind falsă și despre care exista suspiciunea că doar se prefăceau că cred, nu ieșeau niciodată vii din această peșteră. Trupurile lor erau aruncate din peșteră printr-o altă ieșire decât cea prin care intraseră. Dar acela ce credea și era un închinător sincer al zeilor oracolului, la ieșire, era așezat pe un scaun numit „scaunul lui Mnemosyne", lângă un izvor consacrat acestei muze, și povestea tot ce izbise vederea și auzul său în trecerea sa prin peșteră. În continuare, cel ce a consultat oracolul era dus în templul lui Agatha Tyche și al lui Agathos Daimon și acolo își venea în fire. Impresiile teribile pe care văzul și auzul său le receptaseră se ștergeau cu mare greutate, iar cea mai mare parte a celor ce făceau această călătorie la peștera lui Trophonios păstrau pentru tot restul vieții lor semnele unei anumite stări de depresie. De aici provenea și expresia: „a consultat oracolul lui Trophonios" aplicată acelora a căror față era gravă și încruntată.

Plutarh scrie că oracolul lui Trophonios i-a prezis lui Syla, dictatorul roman (138-78 î.e.n.), că va câștiga bătălia de la Cheroneea. În plus, înainte de a se da lupta, a apărut Trophonios înaintea unui legionar roman, sub chipul unui zeu mai frumos chiar decât Jupiter.

Origene[20] constată că existau la greci anumiți zei care, prin preoții lor, dădeau oracole în încăperi subterane. Astfel sunt Amphilochos, în Acarmania și, mai ales, la Mallos, în Cilicia. De asemenea, a mai existat și Mopsos, celebru prezicător care, după un anumit mit, ar fi fost fiul lui Apollo. În cartea lui Apollonios din Rhodos îl vedem pe Mopsos exercitând facultățile sale de prezicător în mijlocul argonauților, el devenind profetul acestora. El moare în Libia, mușcat de un șarpe. Mormântul lui a devenit sediul unui oracol celebru. Tot astfel, alte mituri grecești povestesc despre eroi sau tot felul de alți oameni care au fost înghițiți de pământ, dar care continuă să trăiască (prin preoții lor) în locurile în care solul s-a deschis sub ei și care pot prezice viitorul celor care vin în aceste locuri.[21] Eroii din aceste legende continuă să trăiască, însă nu în Hades, ca ceilalți oameni răposați, ci în cavernele lor subterane, unde preoții lor făceau preziceri în numele lor.[22]

Un astfel de personaj a fost Amphiaraos, fiul lui Apollo și al Hypermnestrei, un vestit prezicător și interpret al viselor. Din ordinul lui Zeus, el a fost înghițit de pământul care, dintr-o dată, s-a deschis și l-a lăsat să se prăbușească în adânc pe ghicitor și carul său de luptă. În Beoția, la Orope, Amphiaraos a fost cinstit asemenea unui zeu și tot acolo i se făcu un templu în care se pro-

[20] Origene, *Contra Celsum*, III, 34.

[21] Erwin Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.95.

[22] Idem, p.97.

nunțau oracole. Cei ce consultau acest oracol trebuiau să-i aducă drept jertfă un berbec; în continuare, ei trebuiau să se culce pe pielea acestui berbec în încăperea obscură ca să primească în vis comunicările semizeului cu privire la viitor. Sfârșitul acestui semizeu este povestit de numeroși autori greci, începând cu Pindar.[23] Această relatare se regăsește și la Apollonios din Rhodos, precum și în *Thebaida*, vechiul poem eroic ce relatează lupta celor șapte împotriva Thebei. După dispariția sa, Amphiaraos a continuat să trăiască pentru totdeauna în sânul pământului, lângă Theba, răspunzând la întrebările ce i de puneau în oracol, într-o încăpere întunecoasă unde dormea cel ce vroia să-i consulte oracolul. După mitologii greci, au existat și alți eroi ce au fost înghițiți de pământ în felul acesta, de pildă, Censos, unul dintre lapiții din Thesalia, sau Althemenos care nu murise ci dispăruse într-o prăpastie subterană.

Eroii acestor mituri continuau să trăiască la nesfârșit, nu în Hades, asemenea tuturor celorlalți defuncți, ci în interiorul pământului într-un fel de camere subterane, care erau numite „megara", după numele ce se dădea gropilor în care se aruncau jertfe divinităților subterane. Cei înghițiți de vii de pământ, și care trăiesc în aceste caverne, nu sunt, asemenea morților din Hades, insensibili la rugăciunile ce li se aduc și la întrebările ce li se pun. Lor li se aduceau aceleași jertfe ca și în cazul zeilor chtonici, pentru a răspunde la întrebările care le erau puse de cei ce consultau oracolele lor. Răspunsul lor venea numai în visul pe care îl avea solicitantul ce trebuia să doarmă în camera de incubație a oracolului. Erwin Rohde scrie că ideea unui erou ce locuiește pentru eternitate într-o peșteră sau într-o încăpere subterană este un element comun al mi-

[23] Pindar, Nemeene, 9, 24 sq .,10, 8 sq.

tologiilor moderne. Carol cel Mare (742-814) sau Carol Quintul (1558-1580) ar locui la Odenburg sau la Unterberg, în pământ, Frederic Barbarosa (1152-1190) ar sălășlui până la sfârșitul lumii la Kyffhaiser, Henric Păsărarul, rege al Germaniei între 919 și 936 e.n. ar trăi la Sudemerberg, legendarul rege Arthur ar trăi, de asemenea, într-o peșteră subterană.[24] Astfel, legendele referitoare la eroii ce sălășluiesc în subteran s-au perpetuat de-a lungul veacurilor.

3. Două tipuri de descensus ad inferos (Katabasis) în antichitate

Pentru studiul de față, este important să nu asimilăm viața în caverne sau în încăperi întunecoase în care se celebrau misterii și se pronunțau oracole dusă de eroi, semizei și dinaști celebri cu șederea în caverne sau în încăperi obscure a lui Pitagora, a lui Parmeniskos și a celor pe care i-au inițiat. Nici Erwin Rohde și nici alți autori care au scris despre recluziunea în întuneric în antichitate n-au perceput existența unei importante deosebiri între diferitele tipuri de *descensus ad inferos* (*katabasis*) ale *homines religiosi* din antichitate.

Pitagora și Parmeniskos au stat singuri în peșteri, claustrați, fără preoți sau asistenți. De asemenea, izolarea lor dura câteva zile și era însoțită de imobilitate și de tăcere completă (conform regulei pitagoriciene). Aflăm, de pildă, că în cazul peșterii Ida, din Creta, șederea în cavernă dura nouă zile; se repeta această ședere de trei ori dar, de fiecare dată, ea nu depășea nouă zile. În ceea ce privește majoritatea practicilor de mistere, șederea nu depășea durata de

[24] Erwin Rohde, *Psyche*, p. 102 – 103.

1-2 zile. Întotdeauna existau preoți, hierofanți, oficianți care ajutau la desfășurarea misteriilor și la receptarea răspunsurilor oracolelor. În plus, atmosfera era dominată de zgomote, voci și lumini intermitente de făclii.

Așadar, izolarea lui Pitagora și a lui Parmeniskos în solitudine absolută, în încăperi obscure sau în peșteri a fost mai radicală decât în cazul altor practicanți de misterii.

4. Deprivarea senzorială în timpul claustrării în peșteri sau în încăperi obscure

Trebuie să ne punem întrebarea referitoare la ce fenomene se petreceau pe parcursul acestei claustrări în obscuritate, însoțită de tăcere absolută, post sever și imobilitate (sau reducerea la minim a mișcărilor). Ce anume experimentau Pitagora și discipolii săi atunci când rămâneau claustrați, după exemplul magistrului lor, câte nouă zile sau mai mult?

Răspunsul este că ei se izolau astfel în speranța că vor reuși să ajungă la zeii infernali, la zeii chtonici, la care credeau că puteau parveni stând în străfundul pământului, în peșteri. Acesta e principalul motiv care l-a determinat pe Pitagora să coboare în peștera de pe muntele Ida. Ulterior, el a putut constata că aceleași fenomene poate să le trăiască și cel ce se claustrează într-o încăpere, într-o locuință obscură, și, de aceea, Pitagora își amenajează o astfel de locuință. După cum vom arăta, același lucru l-a făcut și Zalmoxis.

Ceea ce experimentau Pitagora și discipolii săi în asemenea încăperi obscure se poate cunoaște pe deplin și acum, prin repetarea, în aceleași condiții, a claustrării unui subiect. Acesta trebuie să fie constrâns la imobilitate completă, la liniște desăvârșită, la tăcere completă și la un anumit post alimentar.

Situații similare acestui tip de claustrare se realizează în cazul oamenilor sănătoși care, din diferite cauze, ajung să trăiască izolați și nu primesc niciun fel de stimuli, nici vizuali, nici auditivi și nici tactili. De asemenea, prin situații similare trec bolnavii cu afecțiuni somatice, care anterior nu au suferit de niciun fel de tulburare psihică, dacă sunt ținuți în aceeași stare de izolare, de suprimare a oricăror stimuli din lumea de afară (vizuali, auditivi, tactili sau afectivi).

Primul care a observat ce consecințe psihopatologice are această izolare, cu suprimarea stimulilor de orice fel, este marele medic francez din vremea lui Napoleon I, Guillaume Dupuytren (1777-1835 e.n.), care, în 1819, a descris stările de confuzie mentală, însoțite de tulburări afective și halucinații, care surveneau în perioada ce urma operației de extracție a cristalinului, în cazuri de cataractă, perioadă în care ambii ochi erau acoperiți. De asemenea, o serie de cercetări clinice au întărit ipoteza că este necesară o stare de stimulare a organelor senzoriale pentru a asigura funcțiile normale ale conștiinței la om.[25]

S-a observat, de către Cameron, că lipsa vederii, datorată întunericului, poate fi una dintre cauzele esențiale ale confuziei mentale însoțite de halucinații. Tot astfel, imobilizarea și lipsa stimulilor auditivi a fost considerată drept cauză a halucinațiilor și a delirului consecutiv la bolnavii aflați în „plămânul de oțel". Atunci când persoane pe deplin sănătoase sunt izolate, prin înlăturarea stimulilor vizuali și auditivi, realizată prin purtarea unor ochelari negri și prin obturarea auzului cu ajutorul unor căști așezate peste urechi, și, mai ales în cazul în care le este limitată

[25] Lawrence C. Kolb. *Noyes' Modern Clinical Psychiatry*, Philadelphia, 1965, p.130.

şi mobilitatea, ei resimt anxietate şi o dorinţă de nestăpânit de a avea parte de stimuli externi şi de activitate. De asemenea, ei prezintă o dificultate în concentrarea atenţiei, o reducere a motivaţiei şi o dificultate tot mai accentuată de a controla gândirea. După 72 de ore, în unele cazuri, apar deja iluzii şi halucinaţii.[26]

„În 1957, W. Heron a izolat subiecţi într-o încăpere luminată, pentru o perioadă variabilă, în funcţie de intoleranţa individuală la această experienţă. Pentru reducerea aferenţelor (=stimulilor), subiecţii au îmbrăcat mănuşi şi au pus ochelari (negri) de plastic; s-a realizat o izolare fonică, exceptându-se zgomotul monoton al aparatului de aer condiţionat, care producea uneori variaţii de sunete. Se apreciază că unul dintre cele mai interesante fenomene ce însoţeau experienţa deprivării senzoriale a fost apariţia halucinaţiilor. Subiecţii au descris aceste halucinaţii ca fiind foarte asemănătoare cu cele rezultate din intoxicaţia cu mescalină. Ca şi acestea, în dinamica lor, halucinaţiile rezultate din izolare au urmat un anumit model: iniţial, au apărut puncte de lumină, apoi modele geometrice simple care s-au complicat progresiv, realizând figuri ce puteau fi recunoscute (şiruri de bărbaţi galbeni cu gurile deschise) iar apoi scene tot mai integrate, cum ar fi desfăşurarea unor procesiuni pe stradă etc. În timp ce manifestările halucinatorii luau o desfăşurare tot mai amplă, alte canale senzoriale erau activate şi subiecţii respectivi începeau să audă voci, coruri (cu impresie stereofonică), apoi simţeau descărcări electrice cutanate sau alte halucinaţii tactile şi somatice."[27] Aşadar, astuparea ochilor cu ochelari negri şi restrângerea mişcărilor, înfundarea urechilor şi lipsa

[26] Lawrence C. Kolb, *Noyes' Modern Clinical Psychiatry*, p.130.

[27] Vasile Predescu, *Psihiatrie*, Bucureşti, 1976, p.113.

oricăror zgomote (în afară de motorul aparatului de aer condiționat) realiza, în cazul subiecților care au fost supuși acestui experiment, condiții similare celor ce caracterizau claustrarea într-o peșteră obscură sau într-o încăpere întunecoasă. S-au produs, în cadrul acestui experiment, prin simpla deprivare senzorială, prin suprimarea oricărui stimul, halucinații auditive, vizuale și somatice.

Un alt cercetător, E. Ziskind (1963-1965) a studiat deprivarea senzorială la bolnavi care, în urma leziunilor oculare (cataractă sau dezlipire de retină), au fost nevoiți să poarte un bandaj ocular timp de mai multe zile. Aceștia au relatat că au avut parte de experiențe cum ar fi iluzii vizuale și distorsiuni perceptuale de tip oniroid.[28] Un alt cercetător, J. Mendelson și colaboratorii săi (1958), în cursul unei epidemii de poliomielită, a constatat, la 8 copii instalați în „plămâni de oțel" (cu o deprivare motorie pronunțată), după două zile, apariția unor halucinații auditive și vizuale (zoopsii policromatice – perceperea, în mai multe culori, a unor animale), cu conținut în general agreabil și cu o durată de aproximativ 15 zile.

Halucinațiile realizate prin izolare senzorială se disting prin următoarele caracteristici: sunt puțin influențabile prin puterea voinței, au o mare vivacitate, fiind foarte des în mișcare, au un aspect nenatural și straniu (cu părți din peisaj care se mișcă în sens invers), au o durată cuprinsă între 20 de minute și 70 de ore. Unele halucinații optice au fost mai distincte și mai durabile în condițiile în care s-au purtat ochelari cu lumină difuză.[29]

În afară de aceste condiții realizate în mod experimental, starea de deprivare senzorială se poate produce, în zilele noastre, și s-au produs adesea, în cazul marinarilor care

[28] Vasile Predescu, *Psihiatrie*, p.114.

[29] Idem, p.114.

au suferit un naufragiu și au stat zile întregi într-o barcă de salvare, în cazul soldaților care au stat de gardă un timp îndelungat, în izolare, în cazul conducătorilor de autocamioane care efectuează transporturi internaționale, în cazul piloților care au zburat la mari înălțimi, unde orizontul nu mai era vizibil, în cazul exploratorilor arctici, în cazul scafandrilor care coboară la adâncimi mari, în cazul pacienților care au fost operați de cataractă, în cazul bolnavilor de inimă, care au stat claustrați multă vreme (așa-zisele psihoze cardiace), în cazul pacienților internați în secții de terapie intensivă, mai ales dacă acestea nu au ferestre spre exterior.[30]

Important este faptul că fenomenele halucinatorii de tip vizual sau auditiv apărute la subiecții ce se supun unor experiențe de deprivare senzorială continuă pentru câtva timp și după ce stimulii auditivi sau vizuali au fost restabiliți iar subiectul poate vedea și poate auzi ceea ce se întâmplă în jurul său. Chiar și ulterior izolării senzoriale subiectul continuă să aibă halucinații vizuale și auditive. Un astfel de subiect, B. Gh., în vârstă de 70 ani, pe care l-am și cunoscut, continua să aibă, din când în când, halucinații auditive chiar și la mai mulți ani după ce stătuse izolat în întuneric pentru câteva luni, într-o stare în care mișcările îi fuseseră mult limitate.

Pe de altă parte, la subiecții supuși în mod voluntar experiențelor de deprivare senzorială, electro-encefalograma arată ritmuri electrice lente, iar ritmul *alpha* se diminuează în amplitudine și frecvență. De asemenea, undele lente, de tip *delta*, devin mult mai frecvente. Asemenea modificări ale electro-encefalogramei apar și în somn iar L. Kubie[31]

---

[30] Philip Solomon and Vernon D. Parch, *Psychiatry*, Los Altos (California), 1974, p. 207.

[31] Vasile Predescu, *Psihiatrie*, București, 1976, p.114.

afirmă că în stările de deprivare senzorială subiectul nu experimentează o stare de veghe reală, întrucât caracterul undelor bioelectrice din starea de deprivare senzorială este similar celor din somnul ușor și din stările hipnogogice.

De altfel, este cât se poate de natural să admitem că în cursul acestor experiențe de deprivare senzorială se produce un somn superficial. În alte situații, deprivarea senzorială ar putea produce o deprivare de somn iar această lipsă de somn este în măsură să dea naștere, după un timp mai lung sau mai scurt, unor halucinații vizuale și auditive. De asemenea, vom remarca că una din privațiunile la care se supuneau asceții era înfrânarea de la somn, cu reducerea duratei somnului până la 1-2 ore pe noapte și dormitul în poziții incomode, în poziția așezat pe scaun (cf. „privegheați și vă rugați"; „întru aceasta privegheați cu toată stăruința").[32]

Halucinațiile în cazul subiecților privați de somn „sunt de obicei vizuale... Luby și Gottlieb accentuează că halucinațiile vizuale sunt de obicei precedate de senzații de arsură și de mâncărime în ochi, cât și de viziune diplopică (=dublă). Aceste simptome sunt însoțite de iluzii ce au drept suport anumite obiecte existente și, în cele din urmă, de halucinații. Acești autori descriu un subiect supus unui studiu referitor la privațiunea de somn, care avea halucinații vizuale sub formă de figuri geometrice complexe; de asemenea, vorbesc despre un alt subiect care vedea fum ieșind de sub o ușă și despre un altul care vedea licăriri de lumină ce păreau că izbucnesc din pereți".[33]

---

[32] Matei 26:41; Marcu 8:33, Marcu 14:38, Efeseni 6:18.

[33] Cfr. Solomon P., J. Mendelson, „Hallucinations in Sensory Deprivation", în *Hallucinations*, J.L. West (editor), New York, Grune and Stratton, 1972; de asemenea, *vide*: Philip Solomon, Vernon D. Patch, *Psychiatry*, Los Altos (California), 1974, p.72 –73.

În felul acesta, privația de somn, care uneori însoțește deprivarea senzorială și care, în mod cert, era parte a practicilor acelor *homines religiosi* pitagoreici, ar fi putut juca și ea un rol în producerea halucinațiilor în stările de deprivare senzorială.

În plus, postul sau restricțiile alimentare radicale erau în măsură ca, prin modificări ale echilibrului electrolitic, să producă percepții eronate și iluzii.

Autorii germani numesc *Isolierungskrankhrit* ceea ce anglo-saxonii înțeleg prin *isolation sickness*, adică acea stare creată prin izolare prelungită și reacțiile psihice provocate de întreruperea tuturor stimulilor senzoriali habituali. Această afecțiune a fost comparată cu starea ce survine în așa-zisa condiție de „spălare a creierului" (*brain washing*) și a putut fi reprodusă experimental de către psihologi și psihiatri. La cei ce au fost izolați o perioadă de timp, se constată o activitate motorie mai pronunțată cât și halucinații auditive care înlocuiesc lipsa stimulilor auditivi normali.

„Unii din acești subiecți izolați pentru o vreme mai lungă vorbesc singuri cu voce tare, ca să își accentueze trăirile lor senzoriale. Pot apărea idei delirante de persecuție și de urmărire, prin interpretarea eronată a excitanților care modifică realitatea."[34]

Desigur, în cazul izolării în peșteri sau în camere obscure a lui Pitagora, a discipolilor săi și, după cum vom arăta, a lui Zalmoxis și a ucenicilor săi, conlucrau deprivarea senzorială propriu-zisă, reducerea radicală a alimentației prin post (Pitagora iese slab ca un schelet din încăperea subterană) și lipsa de somn căreia i se supuneau pitagoreicii dar și participanții la misterii.

---

[34] Cfr. Claus Haring, Karl Heinz Leickert, *Wörterbuch der Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete*, Stuttgart, 1968, p.316.

Faptul că Pitagora și, după el, discipolii săi, nu stăteau izolați în peștera de pe muntele Ida din Creta mai mult de nouă zile sugerează faptul că practicanții acestor misterii realizaseră că, în urma unui astfel de regim, după 9 zile apar în corpul omenesc modificări patologice ireversibile.

„Deprivarea totală de somn este compatibilă cu starea de sănătate timp de maximum 10 zile"[35] – ceea ce ne îndreptățește să afirmăm că se cunoștea, de către Pitagora și de către discipolii săi, limita peste care nu se putea trece fără risc de îmbolnăvire. Acest termen de nouă zile al izolării în peșteră era suficient pentru apariția fenomenelor halucinatorii care, după cum am văzut, pot apărea și mai repede în starea de deprivare senzorială.

În felul acesta, claustrați în peșteri sau în încăperi subterane, Pitagora și elevii lui aveau viziuni și halucinații auditive (Pitagora îl aude pe Hesiod ciripind, scrie Diogene Laertios), halucinații tactile, olfactive și psihomotorii care îi convingeau că se află în Hades, în Infernul vechilor greci. Nu era vorba numai de viziuni, ca imagini vizuale ce se derulau înaintea ochilor, ci și de sunete, glasuri, cuvinte, uneori cu răsunet stereofonic, de mirosuri, de senzații tactile, ba chiar de impresia că erau electrizați.

În acest punct, trebuie să facem o precizare importantă. În starea de deprivare senzorială, conștiința este păstrată și nu se produce nicio stare de extaz.

Așadar, extazul mistic este o stare cu totul diferită de starea de deprivare senzorială, deși și în una și în alta pot apărea viziuni, voci, senzații de atingere, de arsură etc. Stări de extaz erau produse și în cazul șamanilor și al celor care ingerau droguri halucinogene (L.S.D., *amenita muscarinia, peyotl* etc). În starea de extaz subiectul este într-o

[35] Cfr. L. Popoviciu, *Somnul normal și patologic*, București, 1972, p.192.

stare onirică sau oniroidă, având pragul conștiinței scăzut; în schimb, în starea de deprivare senzorială subiectul este perfect conștient. De asemenea, această stare nu reprezintă nici o stare hipnotică, în care conștiința este mult diminuată.

Desigur, după relatările subiectului, adică într-o modalitate aposteriorică, este greu de precizat dacă a fost vorba despre o stare de extaz sau de una de deprivare senzorială, întrucât subiectul povestește doar viziunile lui și cele ce a auzit; în aceste condiții doar cu greu putem face distincție între aceste două stări.

Având în vedere epoca în care a trăit Pitagora și discipolii săi, era firesc ca ei toți să fie convinși că sunt în Hades; noțiunile psihopatologice despre fenomenele halucinatorii ce survin în starea de deprivare senzorială n-au putut fi cunoscute decât în vremea noastră, în deceniul al șaselea al secolului nostru (după 1950).

Descrierea a ceea ce au perceput aceștia în starea de deprivare senzorială, când erau izolați în peșteri sau în camere obscure, concordă întocmai cu halucinațiile pe care le au, în vremea noastră, subiecții normali, care au fost dispuși să se supună experiențelor de deprivare senzorială, izolându-se în obscuritate și în tăcere deplină.

Astfel că nu putem pune la îndoială faptul că Pitagora sau discipolii săi au spus adevărul atunci când au afirmat că au fost în Hades; ei experimentaseră în mod real halucinațiile ce se produc pe parcursul stării de deprivare senzorială și pe care le-au interpretat drept o coborâre în Infern.

Capitolul XIII

Deprivarea senzorială și misteriile lui Zalmoxis

Herodot relatează, în a IV-a carte a *Istoriilor* sale, despre credințele geților și, spre a expune cât mai clar în ce constau misteriile lui Zalmoxis, considerăm că este oportună o reproducere integrală a acestui pasaj:

„93. Înainte de a ajunge la Istru, (Darius) îi supuse mai întâi pe geți, care se cred nemuritori, căci tracii care au în stăpânirea lor Salmydessos și care locuiesc la miază-noapte de Apollonia și de orașul Mesembria – numiți «skyrmiazi» și «nipsei» – i s-au închinat lui Darius fără niciun fel de împotrivire. Geții însă, care luaseră hotărârea nesăbuită (de a-l înfrunta), au fost robiți pe dată, măcar că ei sunt cei mai viteji și cei mai drepți dintre traci;

94. Iată în ce chip se socotesc ei nemuritori: credința lor este că ei nu mor, ci că cel care piere se duce la Zalmoxis – divinitatea lor – pe care unii îl cred același cu Gebeleizis. Tot în al cincilea an aruncă sorții și, întotdeauna, pe acela dintre ei pe care cade sorțul îl trimit cu solie la Zamolxis, încredințându-i de fiecare dată toate nevoile lor.

Trimiterea solului se face astfel; câțiva dintre ei, așezându-se la rând, țin cu vârful în sus trei sulițe, iar alții, apucându-l de mâini și de picioare pe cel trimis la Zamol-

xis, îl leagănă de câteva ori și apoi, făcându-i vânt, îl aruncă în sus peste vârful sulițelor. Dacă, în cădere, omul moare străpuns, rămân încredințați că zeul le este binevoitor, dacă nu moare, atunci îl învinuiesc pe sol, hulindu-l că este un om rău; după ce aruncă vina pe el, trimit pe altul. Tot ce au de cerut îi spun solului cât mai e în viață. Când tună și fulgeră, tracii despre care este vorba trag cu săgeți în sus, spre cer, și își amenință zeul, căci ei nu recunosc vreun alt zeu afară de al lor.

95. După câte am aflat de la elenii care locuiesc în Hellespont și în Pont, acest Zamolxis, fiind om ca toți oamenii, ar fi trăit în robie la Samos, ca sclav al lui Pythagoras, fiul lui Mnesarhos. Apoi, câștigându-și libertatea, ar fi dobândit avuție multă și, dobândind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum tracii duceau o viață de sărăcie cruntă și erau lipsiți de învățătură, Zamolxis acesta, care cunoscuse felul de viață ionian și moravuri mai alese decât cele din Tracia, ca unul ce trăise printre eleni și, mai ales, alături de omul cel mai înțelept al Elladei, lângă Pythagoras, a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia și-i ospăta pe cetățenii de frunte, în timpul ospețelor, îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile. În tot momentul cât își ospăta oaspeții și le cuvânta astfel, pusese să i se facă o locuință sub pământ. Când locuința îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, coborând în adâncul încăperilor subpământene, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Tracii fură cuprinși de părere de rău după el și îl jeliră ca pe un mort. În al patrulea an se ivi iarăși în fața tracilor și așa îi făcu Zamolxis să creadă în toate spusele lui. Iată ce povestesc elenii că ar fi făcut el.

96. Cât despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu cred pe deplin câte se spun despre el și locuința lui de sub pământ; de altfel, socot că acest Zamolxis a trăit cu multă vreme înaintea lui Pythagoras. Fie că Zamolxis n-a fost decât un om, fie că o fi fost (într-adevăr) vreun zeu din părțile Geției, îl las cu bine. Așadar, geții care duc astfel de viață, fiind supuși de perși, urmară și ei grosul oștirii."[1]

1. *Observații asupra traducerii textului din Herodot IV.94-96*

În ceea ce ne privește, avem de obiectat, împreună cu I.N. Linforth[2], că verbul αθανατιζω, pe care eminenta traducătoare de mai sus l-a redat, ca și alți autori, prin expresia română „a se socoti nemuritori" are în primul rând sensul de „a face nemuritor". Acesta este înțelesul pe care îl are și la Aristotel.[3] La pasiv, are sensul de „a deveni sau a fi nemuritor", cum se găsește și la Polibiu.[4] Uneori, s-a tradus și prin „a se socoti nemuritori"; în dicționare se regăsesc ambele sensuri pe care le discutăm.[5] Totuși, întrucât se dau explicații asupra riturilor și acțiunilor ce îi fac nemuritori pe traci (rituri ce implicau locuirea în camere subterane), credem că traducerea mai exactă este „a deveni nemuritori".

---

[1] Herodot, IV.94 – 96, traducere română de Felicia Vanț Ștef, vol. I., București, 1961, p. 345 sq.

[2] Apud Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, p.40, nota 22.

[3] Aristotel, *Fragmenta*, 245.

[4] Polibiu, 6.54.2.

[5] H.G. Lidell, R.Scott, *A Greek English Lexicon*, Oxford, 1961, *sub voce*.

În dialogul lui Platon, *Charmides*, 156,d, se folosește un verb apropiat ca sens, *apathanatizein*. Acesta reprezintă verbul *athanatizo*, cu prefixul *ap*; Simina Noica traduce acest verb prin „a face nemuritor".[6] Acest verb, ca și *athanatizo*, are sensul activ de „a face nemuritor", „a diviniza"[7]; același dicționar traduce pe *athanatizo* prin „rendre immortel". De aceea, credem că acest verb, din pasajul lui Herodot, trebuie tradus prin „a face nemuritor"; geto-dacii, prin misteriile lor, îi făceau nemuritori pe inițiați, așa cum deveneau nemuritori și inițiații din celelalte misterii traco-elenice.

Pe de altă parte, după afirmația „iată în ce chip se socotesc ei nemuritori", ar trebui, în mod logic, să urmeze o descriere a credințelor despre nemurire ale geților. Însă Herodot ne relatează acțiuni, rituri, adică aruncarea în sulițe a solului. Așadar, este mai logic și mai consecvent cu contextul să considerăm mai corectă traducerea lui *athanatizoysi* prin „cum devin ei nemuritori" sau prin „cum se fac ei nemuritori". De altfel, și Mircea Eliade[8] scrie: „Într-adevăr, verbul *athanatizein*[9] nu înseamnă „a se crede nemuritor", ci „a se face nemuritor". Sensul acestei imortalizări este indicat în relatarea transmisă de Herodot."

Tot astfel, obiectăm împotriva numelui „Zamolxis", care nu este de găsit în niciun manuscris al lui Herodot, ci găsim scris „Zalmoxis". Pe deasupra, „Zamolxis" nu este folosit de niciun scriitor grec în epoca clasică, în vremea când existau state ale geților iar grecii aveau relații strânse

---

[6] Platon, *Opere*, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, vol. I, București, 1975, p.215.

[7] A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1950, *sub-voce*.

[8] Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, p.39-40.

[9] Herodot, IV.94.

cu geții. În Porfir[10] putem citi că *zalmos* are sensul de „piele", „blană"; se afirmă că Zalmoxis a fost înfășurat, după naștere, într-o piele sau blană de urs. Pentru I.I. Rusu[11], Zamolxis ar proveni de la o rădăcină indo-europeană neatestată însă, *gheme-l* – „pământ", „sol", „pământean" și ar fi înrudit cu cuvântul *zemelo* – „pământ", ca și cu morfemul grec *semele* (care este și numele mamei lui Bacchus). În Hesychius[12], (citat de Felicia-Vanț-Ștef), în notele traducerii la cartea V a lui Herodot, se află: *zemelen, barbaron, andrapodon, Fryges*, adică: *zemelen* înseamnă „prizonier de război făcut sclav, care este barbar" și „frigieni" (la plural). Astfel, *zemelen* ar fi un termen frigian, care ar fi avut sensul de „prinși de război, prizonieri". Trebuie să admitem că acest termen nu se poate referi la zeul Zalmoxis al geto-dacilor, deși se afirmă, de către Herodot, că zeul ar fi fost sclav al lui Pitagora. Credem că inițial numele zeului a fost „Zalmoxis" și că, ulterior, prin metateză, acest nume a fost pronunțat „Zamolxis" de către străini.

2. *Implicații ale textului lui Herodot (IV.94-96)*

Prof. I.G. Coman[13] afirmă că Herodot nu i-a cunoscut direct pe geto-daci și credința lor, ci doar prin intermediul unor surse de a doua și a treia mână. „Fondul textului lui Herodot", scrie prof. I.G. Coman, „nu rămâne mai puțin sub semnul incertitudinii cât privește substanța însăși a

[10] Porfir, *De Vita Pythagorae*, 14.

[11] I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, Bucureşti, 1967, p.128.

[12] Citat de Felicia Vanț-Ştef, în traducerea sa la Herodot, *Istorii*, Bucureşti, 1961, vol. I, cartea IV, note la cap. 94-96.

[13] Ion G. Coman, *Scriitorii bisericeşti din epoca străromână*, Bucureşti, 1979, p.23.

credinței în nemurire, întrucât părintele istoriei ne prezintă în realitate o relatare–poveste în care e greu să identificăm lucruri precise: rituri, atmosferă, doctrină asupra nemuririi. Herodot zice că informațiile pe care ni le dă el asupra istoriei lui Zalmoxis îi vin de la grecii din Pont și din Hellespont, dar el păstrează tăcerea asupra originii informative a primei părți a relatării".

Într-adevăr, Herodot nu ne dă relații despre modul în care concepeau geto-dacii nemurirea dar, în schimb, descrie cu claritate sala de primire pe care Zalmoxis o destinase ospețelor ce le dădea invitaților săi geto-daci. Fără îndoială, era vorba de un ospăț ritual similar celor din misterii, numai că, în timpul ospățului, Zalmoxis expunea *ta legomena* „cele rostite", fundamentele doctrinei sale, care sunt o parte obligatorie din misterii și care înfățișează, pe scurt, viața în lumea de dincolo, în Hades.

Urmau apoi, la fel ca în toate misteriile, *ta dromena* – „cele făcute" iar această etapă constă din coborârea într-o locuință subterană și șederea îndelungată acolo. Ultimul act din misterii, *ta deiknymena* – „cele arătate" în care se producea viziunea zeilor ori a lumii lor, așa-zisa *epopteia*, se petrecea în această locuință subterană. Această etapă avea loc fără vreo înșelăciune sau manipulare, ci, prin simplul efect al izolării și al deprivării senzoriale, se produceau viziuni, se auzeau voci, erau pipăite obiecte neobișnuite și se simțeau mirosuri.

Desigur, timpul șederii în locuința subterană a lui Zalmoxis a fost mult exagerat, nu este cu putință ca el să fi rămas trei ani și ceva în această încăpere subterană. Trebuie să remarcăm că și Pitagora își construise o astfel de locuință subterană și, de asemenea, și la Eleusis, despre care avem date precise, misteriile se desfășurau tot în astfel de încăperi obscure.

Este evident că la ieşirea din încăperea subterană Zalmoxis, ca şi Pitagora, a împărtăşit alor săi cele ce a văzut şi a auzit pe parcursul şederii sale în peşteră.

Herodot afirmă că lunga absenţă a lui Zalmoxis i-a făcut pe geţi să creadă că a fost, cu adevărat, în Hades. Aceasta nu reprezintă altceva decât părerea unui sceptic grec din Pont şi din Hellespont, care trebuia să găsească o explicaţie pentru faptul că geţii credeau cu tărie în călătoria în Hades a lui Zalmoxis. În realitate, geţii credeau cu tărie în toate spusele lui Zalmoxis întrucât şi ei, sau măcar o parte din ei, fuseseră iniţiaţi în misteriile lui Zalmoxis şi locuiseră o vreme în încăperi subterane unde, desigur, au experimentat (ca şi cei din zilele noastre, care repetă coborârea în Infern a lui Zalmoxis în altfel de contexte) fenomene vizuale, auditive şi tactile similare cu cele ale lui Zalmoxis.

Nu absenţa îndelungată într-o încăpere subterană i-a făcut pe geţi să creadă că Zalmoxis a fost în Hades, ci faptul că au repetat şi ei această şedere într-o încăpere subterană şi au avut aceleaşi trăiri, aceleaşi experienţe senzoriale (viziuni, voci, cântece, senzaţii de electrizare etc) pe care le-a avut şi Zalmoxis. Însă grecii din Pont şi din Hellespont trebuiau să găsească o explicaţie raţională pentru credinţa atât de puternică în nemurire a geţilor. Din punct de vedere raţional, ei nu puteau admite că geţii, ca şi Zalmoxis, au fost în Hades şi au văzut tot ce este în Infern. De asemenea, datorită cunoştinţelor lor reduse de psihologie, ei nici nu puteau şti că toţi acei geţi au putut experimenta viziuni similare ca urmare a deprivării senzoriale prin izolarea în încăperi obscure; astfel de viziuni pot apărea chiar şi după 2-3 zile de claustrare.

În realitate, Herodot, în textul lui cu privire la Zalmoxis, descrie practica misteriilor lui Zalmoxis, cu cele trei eta-

pe ale lor, „cele rostite" (*ta legomena*) „cele făcute" (*ta aromena*) și „cele arătate" (*ta deiknymena*). Pe de altă parte, nu putem pune la îndoială faptul că traco-geții chiar au avut asemenea viziuni, au auzit voci sau cântece, s-au simțit electrizați, în urma ședерii în astfel de încăperi subterane. Astfel de fenomene senzoriale însoțesc în mod necesar deprivarea senzorială care se produce în cazul izolării prelungite în încăperi obscure. Dacă Zalmoxis a fost învățătorul traco-geților, era cât se poate de firesc ca aceștia să îl imite pe învățătorul lor, luat ca exemplu și model, așa cum se întâmplă cu toți discipolii, din toate timpurile, care se iau după maestrul lor (procesul psihologic al învățării este, în fond, un proces de imitare). Așadar, era cât se poate de firesc ca și ei să coboare în încăperi subpământene sau în peșteri.

Într-o altă ordine de idei, în capitolul 96, Herodot face afirmația că „Zalmoxis a trăit cu multă vreme înaintea lui Pitagora". Anterior, am putut arăta că, în mod cert, Zalmoxis a trăit înainte de războiul Troiei, căci, cel mai probabil, el a fost învățătorul *abioi*-lor.

Cu privire la „viața de sărăcie cruntă" a traco-geților, trebuie precizat că spațiul ponto-carpato-danubian era vestit prin bogăția sa în aur, pe care Homer însuși o constată la căpeteniile trace.[14] „Sărăcia cruntă a traco-geților" reprezenta o condiție asumată de bună voie, nefiind altceva decât asceză și înfrânare, așa cum se constată, de pildă, la *abioi*, care nu mâncau carne și care erau cei mai drepți și mai evlavioși dintre oameni[15], hrănindu-se doar cu lapte și cu produse derivate din lapte. Aceștia, așa cum constatăm de pe chipurile dacilor de pe Columna lui Traian, trăiau în simplitate, respingeau luxul, podoabele, tatuajele, giu-

[14] La regele Rhesos, cfr. *Iliada*, X.435-441 și 469-525.

[15] *Iliada*, XIII.6.

vaerurile, nu beau vin şi îşi duceau în înfrânare existenţa lor dârză şi virtuoasă.

Traco-geţii au adoptat acest stil de viaţă doar după ce au primit învăţăturile lui Zalmoxis şi nu înainte ca el să-i fi adus pe ei la virtute. Grecii din Pont, care l-au informat pe Herodot cu privire la traci, nu puteau face aceste afirmaţii cu privire la traci şi nu puteau şti cum trăiau traco-geţii înainte de timpul lui Zalmoxis, pentru simplul motiv că aveau puţine relaţii cu spaţiul carpato-danubian chiar şi în vremea lui Herodot.[16] De asemenea, este greu de acceptat informaţia dată lui Herodot de către grecii din Pont şi Hellespont, pentru că din ea reiese că după reforma religioasă a lui Zalmoxis traco-geţii au început să ducă o viaţă mai prosperă şi mai bogată. Însă această aserţiune este greu de susţinut, dat fiind faptul că Zalmoxis preconiza tocmai o existenţă ascetică şi înfrânată.

3. Au existat, cu adevărat, misterii ale lui Zalmoxis?

Am expus mai sus interpretarea textului lui Herodot cu privire la Zalmoxis şi la retragerea sa într-o încăpere subterană şi am afirmat că este vorba, în cele descrise de Herodot, de celebrarea unor misterii. În continuare, vom expune şi opiniile unor scriitori antici şi moderni care dau aceeaşi interpretare textului lui Herodot[17] şi constată că au existat misterii ale lui Zalmoxis.

Despre misteriile tracilor, în general, scrie Clement din Alexandria[18], care a trăit în secolul al II-lea e.n. (cir-

---

[16] Herodot, V.9.

[17] Herodot, IV.94 –96.

[18] Dumitru Fecioru, *Clement Alexandrinul, Scrieri*, Partea I, Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, Institutul Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1982, p.70.

ca 150-216 e.n.); el vorbește despre „misteriile tracilor, sanctuarele de înșelăciune ale tracilor, misteriile înțelepciunii". Hellanikos[19] scrie următoarele despre Zalmoxis, arătând că au existat practici de misterii asociate lui: „*teletas katedeixe Getais tois en Trake*", „el a arătat misteriile geților, celor din Tracia".

Celebrul scriitor creștin Origene[20] (circa 183 – 252 e.n.) afirmă că „există o serie de zei, care dau oracole prin incubație, iar aceștia sunt: Zalmoxis la geți, Mopsos în Cilicia, Amphilochos în Acarnania, Amphiaraos și Trophonios."

Incubația reprezenta recluziunea postulantului la oracole într-o încăpere întunecoasă, vreme de câteva zile. Așadar, Origene confirmă prin acest text că în misteriile lui Zalmoxis (care nu dădea răspunsuri la oracole, asemenea celorlalți semizei amintiți mai sus) inițiatul stătea izolat într-o încăpere obscură, similară încăperii de incubație a oracolelor.

În țara noastră, prof. D. M. Pippidi[21] a semnalat cel dintâi că textul lui Herodot cu privire la Zalmoxis ar putea fi interpretat ca o referire la un ospăț ritual, al unei inițieri care „apropie cultul instaurat de Zalmoxis de misteriile grecești și elenistice".

Mircea Eliade scrie că grecii din Hellespont sau poate Herodot însuși „integraseră ceea ce știau despre Zalmoxis, despre doctrina și cultul său, într-un orizont spiritual de structură pitagoreică ... grecii au fost izbiți de asemănarea dintre Pitagora și Zalmoxis ... De-a lungul raționalismului

---

[19] În Suidas, III.500.

[20] Origene, *Contra Celsum*, III.34.

[21] D. M. Pippidi, în *Balcania*, VI, 1943; D. M. Pippidi , „Gânduri de ieri şi de azi cu privire la cultul lui Zalmoxis", în „Note de lectură", *Studii Clasice*, XIV, 1972, p.207-221.

şi euhemerismului lui Herodot sau al informatorilor săi ghicim caracterul misteric al cultului".[22]

Tot Mircea Eliade scrie că dispariţia lui Zalmoxis „echivalează cu *descensus ad inferos* în vederea unei iniţieri". Urmând modelul divin, iniţiatul moare ritual, tocmai pentru a obţine nemurirea.[23] Şi tot acelaşi mare istoric al religiilor scrie: „zeul geţilor îi «nemurea» pe iniţiaţii în misteriile sale"[24].

4. Similitudini între misteriile lui Pitagora şi cele ale lui Zalmoxis

Am expus structura misteriilor lui Pitagora şi este evident că există o mare similitudine între acestea şi misteriile lui Zalmoxis, aşa cum sunt ele înfăţişate de relatarea lui Herodot.[25]

Filiaţia spirituală a misteriilor poate fi de la Pitagora la Zalmoxis, după cum afirmă, ca o primă ipoteză, Herodot[26], dar ea poate fi şi de la Zalmoxis la Pitagora, după cum relatează Hermippos Callimachios[27], mai ales că Herodot[28] sugerează că Zalmoxis a fost cu mulţi ani anterior lui Pitagora.

Pare cât se poate de justificat să afirmăm că Pitagora a preluat de la traci, de la Zalmoxis, tehnica deprivării senzoriale.

---

[22] Mircea Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Paris, 1970, p.33.

[23] Idem, p.54.

[24] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, traducere română Cezar Baltag, vol.I, Bucureşti, 1981, p.387.

[25] Herodot, IV.94-96.

[26] Herodot, IV.95.

[27] Felix Jacoby, *Fragmente der Griechische Historiker*, 1923, Berlin, fragment 73.

[28] Idem, fragment 96.

Iosif Flaviu[29] îl citează și el pe Hermippos care, în cartea sa, *Pitagora*, scrie că acest filozof pretindea că are strânse legături, în permanență, cu sufletul unui discipol al său, pe nume Calliphon, care tocmai murise. Hermippos scrie că Pitagora se conforma învățăturii tracilor (traducere literară: „Acestea le făcea și le grăia, imitând învățăturile iudeilor și ale tracilor, pe care le prezenta ca ale sale; se spune că, într-adevăr, omul acesta a adus în filozofia sa multe din cele legiuite la iudei). Cum misteriile trace sunt cu mult anterioare celor grecești și au dat naștere acestora din urmă, pare evident că și misteriile lui Zalmoxis (ca și cele ale lui Orfeu sau cele eleusine) au fost anterioare lui Pitagora și misteriilor lui.

Pentru a analiza asemănarea dintre cele două tipuri de religii de mistere, vom enumera punctele lor comune. Acestea sunt:

I. Încăperea subterană.

II. Are loc o ocultație, o coborâre în această încăpere subterană.

III. În ambele tipuri de misterii, practicanții coboară singuri și se izolează singuri în aceste camere.

IV. În ambele practici de misterii, se afirmă că, după această coborâre, practicantul dobândește nemurirea. În ambele tipuri de misterii, practicanții au experiențe de deprivare senzorială.

Pitagora afirmă că „tot aerul este plin cu suflete"[30] și susține că a stat de vorbă cu Hesiod și cu Homer, iar Zalmoxis îi învață pe geți că „nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un

---

[29] Iosif Flaviu, *Contra Apionem*, I.22,164–165.

[30] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, traducere română de C.I. Balmuș, București, 1963, p.403 și p.400.

loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătăţile".[31]

V. Amândoi realizează o expunere a doctrinei lor, corespunzând etapei „celor rostite" (*ta legomena*) din misterii.

VI. Amândoi propovăduiesc această doctrină în rândul unor auditori care îi înconjoară cu afecţiunea lor; în ambele cazuri, discipolii plâng dispariţia dascălilor lor.

VII. În cazul amândurora, dispariţia lor este interpretată de Herodot, respectiv de sursa lui Diogene Laertios, Hermippos, în felul următor: ei, pur şi simplu, se ascund. Se pretinde că dispariţia lor a fost pricinuită de coborârea lor în Hades. Se poate obiecta că această ascundere era uşor de descoperit, în caz că ei se aflau într-o cameră subterană clădită de ei. De asemenea, se poate spune că ei nu ar fi avut nevoie să construiască nicio cameră subterană în care să se ascundă, întrucât puteau să plece în alte ţinuturi sau putea să stea ascunşi în locuri mai retrase, cum ar fi munţii sau pădurile.

De asemenea, relatarea despre călătoria lor în Hades ar fi fost mult mai uşor de crezut dacă ei coborau în peşteri unde, în mod tradiţional se afirma că există căi de acces către Hades. Atunci, apare întrebarea de ce a fost nevoie ca ei să clădească astfel de locuinţe pentru a se ascunde, când puteau să găsească multe alte sisteme de a se face nevăzuţi? Însă, în realitate, nici unul nici celălalt nu se ascundeau, ci doar se izolau în încăperile lor subpământene. Izolarea lor trebuia să fie supravegheată şi trebuia împiedicat accesul străinilor în aceste încăperi; de asemenea trebuia să se prevină producerea de zgomote, care ar fi suspendat starea de deprivare senzorială.

[31] Herodot, IV.95.

Trebuie totuși remarcat faptul că explicațiile lui Herodot și ale lui Diogene Laertios cu privire la coborârea în Hades a lui Zalmoxis și a lui Pitagora se întemeiază pe ascunderea acestora, pe absența acestora. Însă absența celor doi nu ar fi avut credibilitate în cazul în care ei ar fi stat în încăperi subterane construite, care ar fi fost cunoscute de toți.

De fapt, coborârea în Infern (*katabasis*) nu a fost doar crezută de discipolii celor doi maeștri, ci și experimentată, trăită în mod efectiv. Discipolii lui Pitagora, ca și cei ai lui Zalmoxis, imitând pe magistrul lor, trebuiau neapărat să repete acest *descensius ad inferos*. Cu alte cuvinte, relatarea despre dispariția, pentru o vreme, a lui Pitagora și a lui Zalmoxis (realizată prin ascunderea lor într-o încăpere subpământeană) nu reprezenta un argument suficient pentru a-i încredința pe geto-daci sau pe discipolii lui Pitagora că există viață după moarte, că nemurirea este ceva real și că magistrii lor au sălășluit cu adevărat în Hades. Era necesar ca fiecare din ei să își imite maestrul și să efectueze în mod individual această coborâre în Hades. Or, tocmai acest lucru se realiza în încăperile subpământene.

Nu este cu putință să admitem că credința atât de fermă și de tenace pe care o aveau geții cu privire la nemurire să le fi fost inoculată doar prin faptul că învățătorul lor, Zalmoxis, le-a relatat că ar fi fost în Hades în timpul absenței sale de 3 ani. Era neapărat nevoie ca un număr cât mai mare dintre ei să se convingă în mod direct de existența vieții de apoi în Hades, de existența fericită post-mortem. Iar aceasta nu se putea realiza altfel decât dacă geții (desigur, nu toți, ci doar cei inițiați în misteriile lui Zalmoxis) aveau, pentru o vreme, experiențe ce puteau fi interpretate drept o descindere în Hades, în celălalt tărâm. Tocmai aceste experiențe erau avute de inițiați, pe

parcursul deprivării senzoriale care se producea în cadrul practicilor de mistere.

5. Deprivarea senzorială şi izolarea lui Zalmoxis

Izolarea într-o încăpere subterană a lui Zalmoxis trebuia, în mod necesar, să dea naştere fenomenelor ce se constată în cazul stării de deprivare senzorială în zilele noastre, când această stare este reprodusă în mod experimental. După cum am arătat, astfel de fenomene se produseseră în cazul izolării lui Pitagora într-o încăpere subpământeană, fenomene pe care, de altfel, acesta din urmă le-a şi relatat.

Este locul să arătăm că izolarea, ca şi detenţia, au fost folosite de secole în scopuri purificatoare şi terapeutice, dar că abia în 1951 s-au început cercetări asupra efectelor psihologice ale acestor stări, la Universitatea Mcgill din Montreal (Canada), sub conducerea lui D. O. Hebb. Scopul acestor studii asupra efectelor izolării era să se afle mecanismele aşa-zisei „spălări a creierului", cât şi cauzele deficienţei de atenţie constatată la cei ce lucrau în condiţii monotone, cum ar fi, de pildă, supravegherea unui ecran de radar pentru o perioadă mai lungă de timp. Aceste din urmă cercetări aveau o mare însemnătate pentru evitarea producerii unor alarme false, chiar şi în domeniul securităţii nucleare.

Rezultatele acestor cercetări au fost neaşteptate şi cu totul surprinzătoare. Subiecţii au fost plătiţi ca să nu facă nimic, ci să stea întinşi într-un fotoliu sau culcaţi pe un pat, timp de mai multe zile, purtând ochelari negri şi ascultând zumzăitul unui ventilator electric. Subiecţii au raportat cu repeziciune apariţia unor viziuni şi iluzii, a diferite stări afective; mai apoi au experimentat o accen-

tuare a funcțiilor sferei intelectuale (atenția, memoria etc), pe lângă o încetinire a activității electrice a creierului. După publicarea acestor rezultate s-a creat în lumea științifică un mare interes pentru fenomenele de deprivare senzorială și s-a afirmat că această experiență poate fi folosită pentru procesele de spălare a creierelor cât și pentru obținerea de mărturisiri spontane în cadrul investigațiilor criminale. Așa se face că s-au publicat în revistele de psihiatrie și de psihologie peste 1000 de articole și mai multe cărți până în 1976.

S-au folosit multe procedee pentru a diminua cantitativ și calitativ stimulările senzoriale, pe o durată ce mergea de la 5 minute la 15 zile. Aceste procedee pot fi clasificate în două grupe: A. Deprivarea senzorială propriu-zisă; B. Deprivarea perceptuală.

A. În cazul primelor procedee se fac eforturi de a reduce stimulările senzoriale cât mai mult cu putință. Aceasta se realizează prin folosirea unei încăperi întunecoase, care este bine izolată fonic și în care subiecții supuși cercetării poartă mănuși și căști ce le astupă urechile. Subiectul stă culcat pe un pat, cât mai liniștit cu putință.

B. În procedeele de deprivare perceptuală, se încearcă să se diminueze caracterul organizat al stimulării senzoriale, în timp ce nivelul stimulilor sentimentali se menține la normal. Aceasta se realizează prin tehnica Mcgill, în care subiectul este supus unei stimulări vizuale și auditive variate, fiind înconjurat de un sunet ca acela al unui jet de vapori ce se elimină.

Cu puține excepții, aceste două procedee de producere a deprivării senzoriale conduc la efecte similare.

Nu există niciun dubiu că deprivarea senzorială prelungită este neplăcută și este chiar resimțită sub forma unei dureri. Subiecții își pierd capacitatea de a se concentra

şi de a gândi clar, vorbirea devine lentă, subiecţii sunt obosiţi, instabili, neliniştiţi, dobândesc o teamă şi o anxietate lipsite de motiv, sunt deprimaţi, au vise complexe şi vivace, modificări ale imaginii lor corporale, sentimentul de irealitate şi diferite simptome fizice, care nu apar decât rareori la un subiect ţinut doar într-o stare de izolare fizică.

De asemenea, se pot produce diferite fenomene similare halucinaţiilor, viziuni ce iau forma sunetelor produse de coruri sau voci care îi cheamă pe subiecţi. Sunt simţite mirosuri, senzaţii cum ar fi aceea de a fi atins de o mână străină sau cea de a fi electrocutat. Cele mai multe fenomene senzoriale patologice sunt de tip vizual, mergând până într-acolo că se percep scene complexe.

Totuşi, aceste fenomene nu sunt deloc similare cu cele care apar în psihoze (la bolnavii alienaţi mentali) şi nu sunt asemănătoare nici stărilor halucinatorii produse de substanţele toxice (mescalină, *peyotl*, haşiş etc.), aşa cum au afirmat primii cercetători ai acestor fenomene.

Performanţele I.Q. (coeficientul intelectual), care măsoară funcţiile intelectuale ale subiecţilor, nu sunt deloc diminuate, ba chiar sunt sporite de deprivarea senzorială, ceea ce a făcut ca aceste procedee să fie folosite în experienţele de parapsihologie. Totuşi, rezultatele la teste mai complicate, unde se iau în considerare funcţii cum ar fi cele ale judecăţii, raţionamentului, imaginaţiei, creativităţii (de pildă, la testul TAT, unde se prezintă subiectului o serie de imagini pe care trebuie să le explice sau să imagineze o intrigă legată de acele tablouri) scot în evidenţă o alterare considerabilă a funcţiilor personalităţii.

Efectele deprivării senzoriale sunt mai puţin grave decât cele ale deprivării perceptuale. Dar, în ambele, deşi în grade diferite, subiecţii devin mai sugestibili şi pot cădea mai uşor victime persuasiunii. Susceptibilitatea mări-

tă la sugestii și la persuasiune a fost folosită de către autorități în Irlanda de Nord, pentru a obține informații de la membrii organizației teroriste I.R.A.

Prin izolare senzorială, s-au obținut unele efecte pozitive în tratamentul fumătorilor înveterați; de asemenea, izolarea senzorială s-a folosit și în tratarea unor psihoze, în special de tip depresiv.[32]

Pe de altă parte, la animale, deprivarea senzorială duce la diminuarea proceselor perceptive și scade performanțele memoriei. Hymovitch a arătat că șobolanii maturi se orientează mai bine la testul labirintului în cazul în care aceștia se află într-o cușcă unde au posibilitatea de a comunica cu exteriorul decât dacă sunt închiși în cuști unde se realizează o diminuare considerabilă a stimulilor senzoriali (întuneric, tăcere, spațiu redus, singurătate etc.). Acest autor ajunge la concluzia că efectele reducerii stimulilor sunt mai mari în cazul în care șobolanii sunt foarte tineri și constată că aceste modificări, la animalele tinere, pot fi permanente și ireversibile.

Tot pe animale (pe maimuțele *maccacus rhesus*), un alt cercetător, Fuller, constată că izolarea și restricția stimulilor duce la diminuarea percepției, la scăderea capacității de învățare și la modificări ale comportamentului afectiv.

Aceste fenomene ce urmează izolării senzoriale la maimuțele *maccacus rhesus* reflectă nevoia de percepție a organismelor vii; din aceste experimente, se poate deduce că, la animale, izolarea senzorială are efecte dăunătoare, destructive chiar, asupra proceselor mentale. De altfel, și

---

[32] John P. Zubek, *Encyclopaedic Handbook of Medical Psychology*, editor St. Krauss, London, 1976, p.501-506; Ph. Solomon, *Sensory Deprivation*, Cambridge (Mass.), 1961, *passim*; Paul Matussek, „Wahrnehmungen, Halluzination und Wahn", în *Psychiatrie der Gegenwart*, vol.I,2, Berlin, 1963, p.53 sq.

câinii supuşi izolării senzoriale realizează performanţe psihologice mai scăzute decât în mod normal. Efectele deprivării senzoriale asupra organismelor vii au fost aşadar confirmate chiar şi prin experienţe făcute pe animale.[33]

6. *Deprivarea senzorială la alţi homines religiosi*

Nu numai Zalmoxis, discipolii săi, Pitagora şi cei iniţiaţi în misteriile orfico-pitagorice se izolau şi, prin aceasta, ajungeau să experimenteze fenomene de deprivare senzorială care le dădeau convingerea că se găsesc în Infern şi că interacţionează cu morţii, ci şi alte categorii de iniţiaţi în practici religioase treceau prin experienţe similare. De exemplu, esenienii, cărora le sunt atribuite manuscrisele de la Marea Moartă stăteau izolaţi în peşterile de la Qumran, de pe coasta Mării Moarte, şi, prin aceasta, au ajuns şi ei să aibă astfel de percepţii false, viziuni şi glasuri.

Au fost descoperite unsprezece peşteri care au fost folosite sau locuite de către esenieni, membrii partidei religioase iudaice care se stabilise la Qumran, aproape de malurile Mării Moarte.[34] Cercetările arheologice au dovedit că aceste peşteri, în care s-au găsit numeroase manuscrise, au fost şi locuite de membrii comunităţii eseniene de la Qumran[35], căci în multe din ele s-au găsit opaiţe ca şi alte urme incontestabile de locuire. Locuind în peşteri, în întuneric, şi postind o perioadă îndelungată, trăind în singurătate, este de aşteptat ca şi esenienii să fi avut viziuni, atât de tip imagistic cât şi auditiv, mai ales dacă şederea

---

[33] Alfred Freedman (editor), *Modern Synopsis of Comprehensive Textbook of Psychiatry*, New-York, 1976, p.203 – 205.

[34] I. Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, traducere română de Mihnea Columbeanu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti,1963, p.53 – 60.

[35] *Idem*, p.60.

lor a fost mai îndelungată. De altfel, citim în scrierile esenienilor despre numeroase apariții ale îngerilor, pe care i-ar fi văzut cu ochii lor[36], despre misteriile și minunile divinității, pe care ei le-ar fi contemplat[37]. Mai mult decât atât, găsim scris în textele lor că l-au văzut pe Dumnezeu cu ochii lor[38], în zori de zi[39]: „Ființa eternă, ochii mei au contemplat-o"[40]. Esenienii credeau într-o multitudine de îngeri, al căror nume jurau să-l țină secret[41], și pretindeau să aibă relații strânse cu îngerii care ar fi participat la reuniunile lor. Esenienii făceau toate aceste afirmații în condițiile în care teologia iudaică susținea imposibilitatea de a-l vedea pe Dumnezeu și de a rămâne în viață după această experiență[42]; așadar, afirmațiile comunității de la Qumran reprezentau o erezie gravă în viziunea iudeilor tradiționali.

De asemenea, textele pseudoepigrafice dintre care, cel puțin unele, sunt scrise de esenieni, descriu și ele această viziune a lui Dumnezeu.[43] Tot așa, în *Cartea tainelor lui Enoch*, sunt descrise câteva theofanii (apariții ale divinității).[44] În cartea apocrifă *Testamentul lui Levi* se poate citi: „Și îngerul mi-a deschis porțile cerului și

---

[36] *Regula Războiului*, X.10-11.

[37] *Regula Comunității*, XI.3,19.

[38] *Imnuri*, IV.6.

[39] *Imnuri*, IV.23.

[40] *Regula Comunității*, XI.6.

[41] Constantin Daniel, „Une mention paulinienne des esséniens de Qumran", în *Revue de Qumran*, Paris, nr.20 (1966), p.564 sq.

[42] Exodul 11:21, Judecători 12:22; Judecători 6:22-23; Exodul 33:20.

[43] *Cartea lui Enoch*, I.I.2; I.XXV.20; I.XIV.24 etc.

[44] *Cartea tainelor lui Enoch*, XXII.1; XXII.4 – 6.

am văzut Templul cel sfânt şi, pe tronul său de slavă, pe Cel Preaînalt".[45] De asemenea, *Cartea Jubileelor*, tratat scris poate tot de esenieni, face referire la astfel de viziuni ale divinităţii.[46]

Dar, pentru a putea face astfel de afirmaţii, total contrare afirmaţiilor din Vechiul Testament, era absolut necesar ca esenienii să fi avut viziuni care sprijineau afirmaţiile lor. Putem presupune că, trăind izolaţi, în peşteri, esenienii au experimentat fenomenele asociate deprivării senzoriale; astfel că cele scrise de ei nu erau minciuni ci purul adevăr. Ca urmare a deprivării senzoriale, ei au avut viziuni şi au auzit glasuri pe care le-au interpretat ca arătări ale îngerilor şi ale divinităţii. Abia în 1951 s-au efectuat primele cercetări ştiinţifice asupra efectelor deprivării senzoriale şi astfel, esenienii nu puteau şti că ceea ce contemplau ei era de fapt efectul izolării şi al deprivării de stimuli auditivi şi mai ales vizuali.[47]

Esenienii se numeau pe ei înşişi „văzători", pentru a accentua asupra faptului că aveau viziuni, întocmai ca prorocii din Vechiul Testament.[48] Şi într-un text din literatura rabinică[49] esenienii sunt numiţi tot „văzători".[50]

---

[45] *Testamentul lui Levi*, V.1.

[46] *Cartea Jubileelor*, XL.5.

[47] Constantin Daniel, „Le voyant , nom cryptique des esseniens dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie", în *Studia et Acta Orientalia*, vol.IX (1977), p.25-40; Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, Bucureşti, 1981, p.224-226 ; Constantin Daniel, *Orientalia Mirabilia*, Bucureşti, 1976, p.124-125.

[48] Constantin Daniel, „Une mention des Esseniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse", în *Le Museon*, Louvain, 1966, tome 79, p. 155 – 164.

[49] *Tosephta Sota*, XIV.1-5.

[50] Constantin Daniel, cf. articolele menţionate la notele 47 şi 48.

Aceeași denumire le este atribuită esenienilor în opera lui Filon din Alexandria.[51]

Această apelație care le este atribuită esenienilor, pe baza tipului special de relație în care intrau ei cu divinitatea, nu ar fi fost justificată dacă această „vedere" a divinității nu ar fi fost una dintre caracteristicile definitorii ale vieții lor religioase. Desigur, locuind în peșteri, în obscuritate și izolare, deprivarea senzorială determina producerea viziunilor pe care ei le considerau definitorii pentru viața lor religioasă. Nu este exclus ca esenienii să fi avut viziuni și ca urmare a unor fenomene de tip *fata morgana*, de tipul mirajului, întrucât locuiau în Deșertul Iudeei, între Ierusalim și Marea Moartă, unde se produc, la fel ca în toate deșerturile, astfel de iluzii optice.

Într-o lucrare remarcabilă, E. Unger[52] a arătat ce rol însemnat au jucat mirajele și fenomenele optice de tip *Fata Morgana* în istoria religiilor, mai cu seamă în religia sumeriană și în cea babiloniană. Astfel de miraje pot fi observate și în zilele noastre, mai ales în ținuturile pustii. Mirajele erau cunoscute drept iluzii de vechii evrei; termenul ebraic *ś-r-b* are sensul de „miraj"[53] iar el poate fi regăsit și în arabă, sub forma *serab*, având același sens.[54] De aceea, probabil că rațiunea pentru care esenienii se numeau pe ei înșiși „văzători" era aceea că, în peșterile în care locuiau, datorită deprivării senzoriale, experimentau tot felul de viziuni. De altfel, esenienii erau cunoscuți drept „oamenii

---

[51] Constantin Daniel, *Orientalia Mirabilia*, București, 1976, p.147-154.

[52] E. Unger, „Fata Morgana, als Geiszeswissenschaftliches Phanomen im Alten Orient" în *Rivista degli Studii Orientali*, Roma, 1958, vol. 33, p.1-51.

[53] Isaia 35:7.

[54] *Coranul*, sura 24, versetul 39.

peşterilor" – *magharya*[55], apelaţie care le-a fost dată de un autor karait de limbă arabă din secolul al X-lea e.n.. J. Ch. Kirkişani, şi el adaugă că „printre cărţile acestor oameni sunt şi tratatele Alexandrinului, ale cărui scrieri, cunoscute pretutindeni, sunt printre cele mai bune ale acestor *magharya*."

De altfel, recluziunea în peşteri în scopul apariţiei de fenomene de deprivare senzorială a fost practicată şi de Pitagora, care a stat de trei ori într-o peşteră de pe muntele Ida, în Creta, timp de câte nouă zile.[56]

Tot aşa, Apollonios din Tyana a locuit o vreme destul de îndelungată într-o peşteră, înainte de a dobândi darul profeţiei, pentru care a ajuns vestit în antichitatea greco-romană.[57] De asemenea, Mani, întemeietorul maniheismului (religie care a existat la persani încă din secolul al III-lea, şi care, de acolo s-a răspândit în restul Orientului şi în Europa) a trăit multă vreme izolat într-o peşteră înainte de a începe propovăduirea religiei sale. Tot astfel şi Mithra, conform vechii tradiţii armene, a trăit pentru o vreme izolat într-o peşteră.

Izolarea în peşteri presupunea uneori şi deprivarea de somn, care se adăuga deprivării senzoriale. În ultimii douăzeci de ani s-a scos în evidenţă faptul că lipsa îndelungată de somn (timp de peste trei zile) este în măsură să provoace viziuni la subiecţii care sunt supuşi la experimente de suprimare voluntară – şi nu medicamentoasă – a somnului.[58] Or, după cum reiese din relatarea vieţii therapeuţilor, o grupare eseniană din Egipt, aceştia dormeau foarte pu-

---

[55] Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, Bucureşti, 1980, p.224.

[56] Porfir, *De Vita Pythagorae*,16-17.

[57] Philostratos, *De Vita Apollini*,VIII.19.

[58] J. Richard, *Neurologie und Psychiatrie*, capitolul „Biologie des Schlafes", în *Psychiatrie der Gegenwart*, vol.I,1, Berlin, 1967, p.653.

ţin, întrucât, în cursul nopţii, trebuiau să citească şi să studieze texte sacre.[59] „Cei numeroşi" sau „cei mari" (*rabbiyim*) trebuiau să vegheze, fără să doarmă, o treime din nopţile anului. De altfel, citim în *Regula Comunităţii* că unii esenieni adormeau la adunările lor, istoviţi de muncă şi de nesomn, şi că erau pedepsiţi pentru aceasta cu excluderea de la riturile de purificare, vreme de zece zile.[60] Amintim că în misteriile de la Eleusis, viitorului iniţiat i se cerea să nu doarmă pentru o perioadă mai îndelungată şi, de asemenea, că discipolilor lui Pitagora li se cerea acelaşi lucru. De altfel, privarea de somn era folosită în multe misterii ca rit pregătitor.

7. Similitudinea între comunitatea esenienilor şi homines religiosi ai geto-dacilor

Cu privire la esenieni, trebuie subliniat faptul că Iosif Flaviu îi aseamănă pe aceştia cu *homines religiosi* ai dacilor, pe care el îi numeşte *pleistoi*.[61]

În diverse pasaje din opera lui Iosif Flaviu pot fi întâlnite apelaţiile *pleistoi*, *polistai* şi *ktistai* ca denumiri pentru *homines religiosi* daci. Savantul bulgar D. Decev arată că termenul *ktistai* ar reprezenta o formă coruptă a cuvântului *skistai* (un derivat al verbului *skizo* – „a despărţi", „a separa") şi că ar însemna „cei despărţiţi de frecventarea femeilor".[62] *Skistai* – „cei separaţi" poate însemna nu numai „cei separaţi de femei" ci şi „cei separaţi de lume" „cei izolaţi",

---

[59] *Regula Comunităţii*, V.6 – 8.

[60] J. Carmignac, P. Guilbert, *Les Textes de Qumran*, Paris,1966, vol. I, VII.10, p.50.

[61] Iosif Flaviu, *Antichităţi iudaice*, XVIII.1.5.22.

[62] D. Detschew, *Charakteristik der thrakischen Sprache*, Sofia, 1952, p.85.

prin aceasta sugerându-se că ei trăiau asemenea călugărilor, asemenea multor *homines religiosi* care, de regulă, locuiesc izolați, departe de lume.

Dacă *skistai* înseamnă „cei despărțiți/separați de lume", aceasta implică existența unei importante asemănări cu esenienii, întrucât și aceștia trăiau despărțiți, separați de lume, în așezarea lor de la Qumran, în peșterile în care li s-au găsit manuscrisele și în care probabil că au și locuit. Similitudinea aceasta nu era restrânsă la caracterul închis al comunității lor religioase, ci, cel mai probabil, avea în vedere și riturile lor.

Textul lui Iosif Flaviu cu privire la acești *homines religiosi* daci afirmă: „Au o existență deloc diferită, ci foarte mult asemănătoare, cu cea a dacilor numiți «pleistoi»".[63]

Este absolut cu neputință ca Iosif Flaviu, care, cel mai probabil, a fost ucenic al esenienilor[64], să nu fi știut că aceștia pretindeau că sunt „văzători", că numele lor de „esenieni" (în greacă *essaios*) însemna „văzător", că ei pretindeau că văd pe îngeri și pe Dumnezeu. De altfel, aceasta era caracteristica definitorie a spiritualității esenienilor: susținerea faptului că sunt în permanentă relație cu divinitatea, că sunt profeți sau vizionari[65] că ceea ce spun și scriu le este dictat de îngeri și de divinitate. Acești *skistai* daci nu erau similari cu esenienii evrei numai prin aceea că aveau averile în comun[66], că nu se căsătoreau. Pe lângă aceste similitudini, esenienii se asemănau cu *homines religiosi* daci prin faptul că se izolau în peșteri[67], unde aveau experiențe

[63] Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XVIII.1.5.22.

[64] Iosif Flaviu, *Vita*, 10.

[65] Samuel 9:9.

[66] A. Bodor, citat de Hadrian Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Editura Dacia, Cluj, 1972, p.84 sq.

[67] Strabon, VII.III.5.

vizuale și auditive iluzorii, rezultate în urma deprivării senzoriale, pe care le interpretau drept revelații divine.

O altă asemănare între acești *skistai* daci și esenienii evrei era aceea că ambele comunități se considerau constituite din proroci care primesc mesaje divine.[68] Acești *skistai* (*polistai*, *pleistoi* sau *ktistai*) daci aveau viziuni și se socoteau profeți pătrunși de „suflul divin", după expresia lui Strabon. Asemănarea dintre cele două comunități religioase trebuia să facă referire la caracteristicile lor definitorii, or acestea sunt afirmațiile lor că văd și aud divinitatea, că sunt profeți inspirați.

Aceste viziuni ale esenienilor erau bine cunoscute de către evreii din secolul I .e.n. și ele se produceau nu numai în așezarea de la Qumran, ci și în alte locuri, în special din Deșertul Iudeei. Aceste experiențe avute de esenieni și poate și de zeloți erau provocate prin mai multe procedee, pe care evreii din acea epocă le cunoșteau, cel puțin în parte. În Matei 24:24-26 se face o posibilă referire la astfel de procedee de a provoca viziuni: „Căci se vor scula Hristoși mincinoși și vor arăta semne mari și minciuni ca să ademenească de s-ar putea și pe cei aleși. Iată v-am spus de mai-nainte. Deci, de vă vor spune: iată, Hristos este în pustie, să nu ieșiți; sau, iată că este în cămări tainice, să nu credeți".

În aceste pasaje, Hristos trebuie înțeles prin corespondentul său ebraic, „Mesia" – „cel uns". Așadar, în versetele biblice de mai sus ar putea fi vorba de apariția lui Mesia, de o viziune a lui Mesia, produsă în „pustie" și în „cămări tainice". Astfel de apariții, în locuri izolate cum ar fi deșertul sau încăperile izolate, ar putea fi datorate deprivării senzoriale. În pustie apariția și viziunea lui Mesia

[68] Strabon, VII.III.12.

se puteau produce și prin fenomene de tip *fata morgana* și am arătat rolul foarte important pe care E. Unger îl acordă acestui fenomen în istoria religiilor în general, și în istoria religiei sumeriene și babiloniene, în special.

Asemenea viziuni de tip *fata morgana* au avut loc frecvent în pustiu iar vechii egipteni le puneau pe seama apariției unor zeități. În acest sens, Herodot scrie (II.191): „Locuitorii din Chemnis spun că Perseu (care probabil că trebuie identificat cu zeul egiptean Chons) le-a apărut lor des, atât în ținutul lor cât și în interiorul templului, și că au adunat una din sandalele lui, lungi de doi coți." Tot astfel, Diodor din Sicilia scrie (III.50): „În pustiul acela, ca și în Libia și dincolo de Sirte, se petrece un fenomen foarte ciudat: în anumite anotimpuri, mai ales când bate vântul, cerul este plin de imagini de tot felul de animale. Unele din ele par că stau nemișcate, altele dau impresia mișcării și uneori ele par că ar fugi sau că s-ar fugări unele pe altele; toate sunt de o mărime uriașă și această priveliște îi îngrozește pe cei ce nu sunt obișnuiți cu ele".

Știm că zeloții, membri ai unei grupări religioase evreiești care în acea vreme (sec. I e.n.) ducea război împotriva romanilor, îi chemau pe locuitorii Palestinei, co-religionari de-ai lor, să contemple în pustiu astfel de miraje, spunând despre ele că sunt „semnele libertății" (cf. Iosif Flaviu, *Bellum iudaicum*, II.XIII.4,259-260; *Antichități iudaice*, XX,XIII.6,167).

După cum am arătat, numeroasele viziuni ale esenienilor aveau loc în „mănăstirea" lor de la Qumran, sau în peșterile în care au fost găsite manuscrisele de la Marea Moartă, peșteri în care, de altfel, și locuiau. Aceste viziuni nu erau experimentate decât de ei și se produceau în „încăperi" și în „cămări tainice", după cum sugerează textul lui Matei. Tocmai în acest sens, în textul lui Matei, se

cere să nu se dea crezare aparițiilor și viziunilor lui Mesia în „încăperi tainice" (Matei, 24:24-26), astfel de viziuni nefiind experimentate decât de cei care le și provocau prin mijloace specifice. În schimb, viziunile din pustiu, de tip *fata morgana*, puteau fi experimentate de un număr mai mare de evrei, care le puteau considera ca apariții ale lui Mesia ori ca „semne ale libertății". Astfel, aceste versete din Matei pot fi interpretate ca un avertisment cu privire la viziunile din încăperi ascunse ale esenienilor, viziuni produse prin deprivare senzorială, și cu privire la exploatarea fenomenelor de tip *fata morgana* de către zeloți, care îi chemau pe evrei să experimenteze astfel de fenomene în pustie.

Toate aceste avertismente erau importante întrucât esenienii nu își recrutau prozeliții prin propovăduirea liberă a unui mesaj nou, ci, mai degrabă, se foloseau de literatura apocrifă a Vechiului Testament, care, într-o anumită măsură ne este cunoscută nouă astăzi datorită esenienilor.

Pe de altă parte, profeții evrei descriu destul de des astfel de viziuni: Isaia 1:1, 2:2, 6:1, 21:1, Ioil 3:1 etc. De altfel, după cum rezultă din 1 Regi 9:9, în vremurile de demult, la evrei, prorocii se numeau „văzători", ceea ce arăta că ei aveau, în mod frecvent, viziuni și că pe baza acestora ei proroceau.

8. *Barzii popoarelor baltice și homines religiosi geto-daci*

Se cunoaște încă de demult că limba tracă este înrudită cu limbile baltice[69] însă, în ultimul timp, s-a pus în evidență că înrudirea este mult mai apropiată decât s-a

[69] Dr. I. Basanavicius, „Uber die Sprachverwandschaft der alten Thraker und heutiger Litauer", în *Lietuvin Tauta Vilna*, 1925, p.25, citat în I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, 1967, p.153.

crezut. Lucrările lui Mircea-Mihai Rădulescu au demonstrat că o serie importantă de termeni considerați de origină iliră sau dacă își au corespondente în limbile baltice, ceea ce arată o înrudire destul de strânsă între aceste limbi. Mircea-Mihai Rădulescu[70] a arătat că termeni ca *moș*, *doină*, *zână*, *strungă*, *stânga*, *mal* etc. se regăsesc și în limbile baltice. Între vocabularele limbii dacilor și cele ale limbile baltice se găsesc 47 de corespondențe frapante, plus 43 de alte cuvinte asemănătoare ca structură, din domeniul toponimelor și al antroponimelor.

Pe de altă parte, limba tracă, susține același autor, este strâns înrudită cu limbile baltice, înregistrându-se 63 de corespondente frapante, plus 69 de corespondente în domeniul toponimelor și al antroponimelor. Limbile baltice erau vorbite la acea vreme pe un teritoriu de șase ori mai întins decât teritoriul Lituaniei și al Letoniei, ajungând la sud până dincolo de Varșovia iar la est până dincolo de Kiev și Kursk. De asemenea, geții se întindeau tot până la aceste hotare. În acest sens, Vasile Pârvan scrie: „Să tragem concluziile din considerațiile enumerate mai sus. 1. Geții s-au întins până în Boemia, până la cursul mijlociu al Oderului și până la cursul inferior al Vistulei, până la mlaștinile Pripetului și până la cataractele Niprului."[71] Astfel, în acea epocă, geții se învecinau cu popoarele baltice și erau în strâns contact cu ele, fiind chiar vecine. Desi-

[70] Mircea Mihai Rădulescu, „Three Substratum Elements: Daco-Romanian „gând", „a ghici", „a găsi"", în *Revue dea Etudes Sud-Est Europeennes*, tome XIV, 1976, no.l, p. 135 sq.; *Idem*, „Romanian Words of Dacian Origin" în *Studii de Tracologie*, I, Bucureşti, 1976, p.105 sq.; *Idem*, „Rennet" în *Indogermanischen Forschungen*, Band 88, 1983, p.180 sq.; *Idem*, „Daco-Romanian and Baltic Common Lexical Elements" în *Ponto-Baltica*, I, 1981, p.l5-113.

[71] Vasile Pârvan, *Getica*, Bucureşti, 1926, p.752.

gur, prin aceste contacte și prin această vecinătate, s-au putut produce numeroase influențe culturale și religioase. Astfel, se constată că numele lui Zalmoxis se regăsește și la baltici (lituanieni), sub forma apelației „Zemeluk".[72] Este destul de probabil ca acest zeu să fi fost preluat de baltici din religia geto-dacilor fiindcă Zalmoxis este menționat de Herodot cu cel puțin un mileniu înainte de a fi atestat ca zeu la baltici. În plus, după nimicirea statului dac de către romani, o parte din daci, dacii liberi, care n-au vrut să se supună Romei, s-au retras spre nord, unde i-au putut întâlni pe balticii cu care, de altfel, erau întrucâtva înrudiți.[73]

Balticii l-au preluat de la traci nu numai pe Zalmoxis, zeul suprem al geto-dacilor, dar și misteriile lui. Lituanienii aveau barzi vizionari, denumiți de autorii latini care au scris despre ei *tulissones* sau *ligaschones*, care erau consultați de popor; „ei făceau elogiul morților la banchetele funerare și pretindeau că îi văd zburând prin aer, pe cai, către lumea cealaltă."[74] Această relatare despre viziunile pe care le aveau *homines religiosi* baltici, înrudiți prin limbă cu geto-dacii, reprezintă o confirmare a faptului că preoții sau discipolii lui Zalmoxis aveau viziuni. Balticii l-au preluat de la traci pe Zalmoxis, divinitatea supremă a geto-dacilor, a cărui religie de mistere implica și producerea unor viziuni.

Desigur, nu este exclus ca înrudirea lingvistică dintre baltici și geto-daci să se fi asociat și cu o similitudine a credințelor, a riturilor și a zeităților adorate. Altfel spus,

[72] I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, Bucureşti, 1967, p.153.

[73] D. Tudor, *Răscoale şi atacuri „barbare" în Dacia romană*, Bucureşti, 1957, p.73.

[74] Mircea Eliade, *Histoire de croyances et des idees religieuses*, vol. III, Paris, 1984, p.36.

ar fi posibil să fi existat și la unii și la ceilalți, în mod independent, același tip de cult de mistere, fără ca unii să fi preluat acest cult de la ceilalți. Totuși, o astfel de coincidență pare puțin probabilă, mai ales dacă ținem cont de faptul că la baltici era adorată o zeitate care avea un nume similar cu cel al lui Zalmoxis, și anume Zemeliuk. Este mai verosimil să admitem că acest ultim nume reprezintă o formă derivată a numelui lui Zalmoxis, întrucât preoții popoarelor baltice aveau și misterii similare celor ale tracilor. De asemenea, preoții balticilor aveau viziuni înfățișându-i pe cei morți, pe care le descriau la banchetele funerare, așa cum Zalmoxis le dezvăluia concetățenilor săi cele cu privire la lumea de apoi, tot în contextul unor ospețe.[75]

9. *Șamanii și homines religiosi geto-daci*

Mircea Eliade neagă în mod categoric existența șamanilor la români[76], considerând că este șamanism turanic, originar din Siberia, cel constatat în secolul al XVII-lea la ciangăii din Moldova de către episcopul catolic Bandinus. Totuși, Eliade admite că a existat șamanism la grecii vechi.[77]

Legendele grecești în legătura cu personaje fabuloase, cum ar fi Aristeas din Proconez, Hermotismos din Clazomene, Epimenide din Creta, ba chiar cele referitoare la Pitagora și la Orfeu, sunt considerate de Mircea Eliade ca mărturii referitoare la anumite practici șamanice, cum ar fi transe extatice, metamorfoze, descinderi în Infern și, desigur, viziuni.

---

[75] Herodot, IV.95.

[76] Mircea Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Paris, 1970, p.186 sq.

[77] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, traducere română Cezar Baltag, București, 1881, p.287,461.

Misteriile traco-elenice, în care erau inițiați o multitudine de indivizi deodată, care nu presupuneau producerea niciunui fel de „extaz" de partea inițiaților, în care inițiatul era pasiv și doar înregistra cele petrecute și auzite pe parcursul celebrării misterelor (și nu activ, ca șamanul), reprezintă rituri și ceremonii total deosebite de practicile șamanilor. Totuși, anumite similitudini pot fi găsite între cele două tipuri de practici. Viziunile și transele șamanice, ca și alte activități ale acestora, se produc într-o stare de alterare a conștiinței, într-o stare de scădere a pragului conștiinței, într-o stare de confuzie. Însă, în cazul șamanilor, sunt folosite o serie de artificii (în special, plante halucinogene) prin care se favorizează obținerea viziunilor. În felul acesta, viziunile șamanice nu sunt „naturale", ca cele ce se produc în încăperile subterane, producerea lor fiind favorizată printr-o intervenție exterioară, artificială. Această intervenție umană în producerea transei, a călătoriei extatice, a viziunilor este ușor de detectat și arată că aceste practici nu sunt exclusiv de sorginte divină.

Chiar dacă unele legende legate de fapte ale zeului Apollo au caractere șamanice, altele nu au deloc un astfel de caracter. De pildă, la Delphi, există un *adyton*, „o încăpere rituală", în care se izola Pythia înainte de a dobândi starea de transă în care răspundea întrebărilor; în acest *adyton* se putea realiza starea de deprivare senzorială. „Dar, ceea ce Herodot relatează despre Zalmoxis nu se înserează deloc în sistemul de mitologii, credințe și tehnici șamaniste sau șamanizante. Dimpotrivă, elementele cele mai caracteristice ale cultului său (andreon, banchete, ocultarea în locuințe subterane și epifanii după patru ani, imortalizarea sufletului și învățătura privind existența preafericită în lumea cealaltă) îl apropie pe Zalmoxis de misterii."[78]

[78] Mircea Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Paris, 1970, p.56.

Ca o concluzie, putem afirma că şamanismul este complet diferit de misteriile lui Zalmoxis, după cum nu are prea multe puncte comune nici cu misteriile traco-elenice şi nici cu spiritualitatea greacă, în general, unde nu întâlnim niciodată aşa-zisa transă şamanică, element nelipsit din şamanism şi, mai ales, nu găsim deloc persoana magică a şamanului, care reprezintă punctul central al şamanismului.

Capitolul XIV

Cultura spirituală a Geto-Dacilor și misteriile lui Zalmoxis

Nu încape îndoială că geto-dacii au fost un popor enigmatic, mult diferit de celelalte popoare care au trăit în antichitate, a căror viață aparte pune mari probleme cercetătorului contemporan care încearcă să o descifreze.

În spațiul carpato-danubiano-pontic, geto-dacii au avut strămoși enigmatici chiar și pentru contemporanii lor, care au strălucit prin virtuțile lor, prin faptele lor eroice sau prin viața lor misterioasă și fabuloasă.

Abioii, descriși în *Iliada* drept cei mai drepți, cei mai curați și mai evlavioși dintre oameni, constituiau o comunitate în care se postea, ai cărei membri erau vegetarieni și trăiau de bună voie în sărăcie, repudiind bogăția și plăcerile lumii. Tot astfel, hiperboreenii erau *homines religiosi* care i se închinau lui Apollo, trimiteau daruri templelor de la Delphi și Delos, și erau dotați cu facultăți enigmatice. În ceea ce-i privește pe agatârși, care locuiau în Transilvania și în Moldova, aceștia întemeiaseră o societate în care toți trăiau ca frați și în care nu exista nici ură și nici invidie, o societate utopică pentru cei care o cunoșteau de departe și care fusese luată ca model de cei ce sperau într-o lume mai bună și mai virtuoasă.

Geto-dacii înșiși, urmași ai *abioi*-lor, ai hiperboreenilor și ai agatârșilor, care trăiau în aceleași locuri în care, anterior, trăiseră aceștia, au fost considerați de către Herodot drept cei mai drepți oameni, desigur, în sensul de cei mai cucernici și mai evlavioși. Și tot geto-dacii au fost calificați drept „cei mai viteji dintre toți oamenii câți au trăit pe pământ".[1]

În structura atât de singulară a personalității geto-dacilor, un rol foarte însemnat l-au jucat misteriile lui Zalmoxis, care au imprimat vieții lor sufletești caractere cu totul aparte, mult deosebite de cele ale popoarelor vecine contemporane lor. Practica misteriilor lui Zalmoxis le-a adus geto-dacilor certitudinea că viața de aici este urmată de viața de dincolo, că nu există moarte, ci moartea fizică este doar o aparență și un prag pasager. În plus, certitudinea absolută cu privire la viața de apoi trăită în paradisul lui Zalmoxis, unde toți vor fi fericiți, le inducea geto-dacilor un puternic simțământ al nemuririi care îi elibera cu totul de frica de moarte. Acest sentiment, că devin nemuritori în urma inițierii în misteriile lui Zalmoxis, îi făcea pe daco-geți să fie mult diferiți, prin multe trăsături ale personalității lor, de neamurile vecine.

De altfel, absența fricii de moarte ca și inițierea lor în misteriile lui Zalmoxis, prin care le era arătată lumea de dincolo, a marcat în mod decisiv întreaga istorie a geto-dacilor, ca și toată cultura lor spirituală.

1. *Nemurirea la geto-daci*

Geto-dacii nu erau un popor obișnuit, iar faptul acesta reiese și din uimirea cu care autorii greci descriu convingerea atât de fermă a dacilor că, după moarte, vor

[1] Iulian Apostatul, *Despre Cezari*, XXII.

avea parte de înviere în lumea de apoi, în Hades, că nu vor muri, ci vor trăi necurmat. Mai mult decât atât, viața de dincolo, dăinuirea lor veșnică după moarte nu constituiau obiectul unei simple credințe a lor, al unui act de adeziune intelectuală, nu reprezentau obiectul speranței lor, ci, mai degrabă, era vorba de o convingere foarte fermă. Aveau această convingere întrucât fuseseră în Hades, vorbiseră cu morții, cu eroii, întocmai ca Pitagora. Era vorba de o convingere dobândită în urma unei experiențe directe pe care au avut-o cei inițiați în misteriile lui Zalmoxis. Certitudinea absolută referitoare la viața de apoi se întemeia pe faptul că inițiații experimentaseră ei înșiși această viață. Spre deosebire de alți *homines religiosi*, cum ar fi, de exemplu, șamanii siberieni (care, pentru a dobândi viziuni, foloseau o ciupercă uscată, *amanita muscarinia*, pe care o amestecau cu făină și din care făceau mici turte), getodacii și esenienii știau că viziunile lor nu erau provocate în mod artificial, prin manipulare, iluzionism sau înșelăciune. Ei știau că aceste viziuni nu erau obținute într-o stare similară beției, nici în stări de tip oniroid, ci într-o stare pe deplin conștientă.

Pe de altă parte, viziunile imagistice nu erau singurele percepții lipsite de obiect pe care le receptau inițiații în starea de deprivare senzorială; totodată, ei auzeau vocile acelora pe care îi vedeau, îi puteau atinge pe aceștia, puteau discuta cu ei, și chiar se puteau îmbrățișa cu ei. Cei inițiați în misteriile lui Zalmoxis ajungeau să cunoască prin văz și prin auz lumea de dincolo, viața de apoi și realitatea ei obiectivă. Cel inițiat cunoștea cu certitudine deplină că există viața de dincolo, că era o viață fericită și că va avea parte de ea. De aceea, getodacii nu se temeau de moarte și, tocmai pentru că sfidau moartea și se avântau fără de teamă înaintea ei, au fost socotiți cei mai viteji dintre toți oamenii care au trăit pe pământ.

2. Eliberarea de frica de moarte

Inițierea în misteriile lui Zalmoxis avea ca efect, pentru indivizii care trecuseră prin ea, dobândirea certitudinii că moartea nu este un sfârșit, ci un început al unui alt tip de existență, mai fericită și mai îndelungată. Inițierea în misteriile zeului lor îi făcea pe geto-daci să fie pe deplin convinși de nemurirea lor. În antichitate, geto-dacii erau vestiți prin convingerea lor de neclintit că vor trăi după moarte. Nu numai Herodot[2], ci și alți autori au remarcat fermitatea credinței în nemurire a geto-dacilor.[3] Atât geții cât și alte neamuri tracice se bucurau la moartea unui om și se întristau la nașterea unui copil. Astfel au fost misienii, crobizii, galatii și tribalii[4], terizii[5]. Despre neamul tracic al transiilor se spunea că plâng la nașterea unui copil, enumerând relele pe care le va suferi copilul nou născut, și se bucură spunând glume la moartea unui om.[6] Obiceiuri asemănătoare sunt atestate și la kebrenieni și la sykaioboi.[7] Astfel de rituri la moarte au existat până de curând în țara Vrancei, unde, la moartea unui om, se țineau obiceiurile priveghiului, când se glumea, se râdea, se juca chiar în jurul celui decedat, ca să se exprime bucuria că el va fi nemuritor și că a scăpat de chinurile vieții.

---

[2] Herodot, IV.94 – 96.

[3] Platon, Clement din Alexandria, Grigorie din Nazianz.

[4] Iamblichos, *De Vita Pythagorica*, XXX.173.

[5] Hellanikos în Suidas, *Lexikon*, *sub-voce*, apud. I. G. Coman, *Scriitorii bisericești din epoca străromână*, București, 1979, p. 31.

[6] Herodot, V.4.

[7] Polyaenus, VII.22.

De fapt, la traco-geți, din secolul al IV-lea î.e.n. și până în secolul al IV-lea e.n., este atestată așa-numita „eroizare a mortului" și, în cadrul acestui ceremonial de eroizare, un rol deosebit îl joacă și cavalerul trac, ce ar fi o divinitate chtonică. Prin eroizare, cel răposat este identificat cu cavalerul trac.[8] Eroizarea defunctului era însoțită de un banchet funerar; de asemenea, în basoreliefuri poate fi observat un călăreț funerar care, desigur, era identificat cu cel răposat.

La români, în nopțile de priveghi, mai ales în sudul Moldovei, la căpătâiul mortului se organiza scenariul funerar al horei unchieșilor, care simboliza, printre altele, coborârea strămoșilor din lumea de apoi și primirea celui mort printre strămoși, în lumea de dincolo. Era o scenetă veselă și bizară, care simboliza primirea sufletului mortului printre umbrele moșilor și strămoșilor gentilici ai satului.[9]

Desigur, multe dintre triburile trace menționate anterior, care au crezut în nemurire, au preluat această credință de la geto-daci, la care poate fi constatat un prozelitism religios. De altfel, același prozelitism religios reiese și din relatările despre trimiterea de mesageri și de daruri templului de la Delos de către hiperboreenii din spațiul carpato-danubiano-pontic[10].

Se poate susține că toate aceste seminții trace care se eliberaseră de frica de moarte și se bucurau la pieirea unui semen de-al lor adoptaseră credințele propovăduite de Zalmoxis și aveau în mijlocul lor inițiați în misteriile acestui zeu geto-dac. Este de presupus, așa cum susține

---

[8] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei Române, București, 1985, p.176.

[9] Idem, p.193.

[10] Herodot, IV.33-34.

I.G. Coman[11], că *homines religiosi* traci, adică *ktiştii*, *polistaii* şi *abioii* răspândeau cultura religioasă printre masele populare din triburile trace şi propovăduiau învăţătura despre nemurire, despre viaţa după moarte. Fără îndoială, mulţi traci au fost iniţiaţi în misteriile lui Zalmoxis, astfel că această doctrină s-a propagat mult în masele populare. Este de presupus că femeile nu erau iniţiate în aceste misterii.[12] Din textul lui Herodot reiese că au fost chemate la ospăţul ce preceda iniţierea în misterii doar căpeteniile (în text, *toys protoys*) şi că doar nobilii, *tarabostes* sau *pilleati*, au fost iniţiaţi. Totuşi, este greu de admis această ipoteză întrucât consecinţele spirituale ale iniţierii în misteriile lui Zalmoxis, adică dispreţul faţă de moarte, lipsa fricii înaintea morţii, vitejia, se regăsesc la toţi geto-dacii. Or, aceste trăsături cu totul neobişnuite în personalitatea unui om nu se puteau afla decât la cei ce ştiau cu siguranţă că moartea este urmată de şederea în lumea paradisiacă a lui Zalmoxis. Toţi geto-dacii aveau astfel de convingeri, ca dovezi stând vitejia lor, dispreţul în faţa morţii, care au făcut să fie consideraţi, de către Iulian Apostatul „cei mai viteji oameni din câţi au trăit pe pământ".

Mult timp după dispariţia statului dac a persistat amintirea vitejiei nemăsurate a dacilor. Ovidiu îi evoca pe geţii „sălbatici, care nu se tem de puterea Romei"[13] şi spune despre ei că sunt adevărate imagini ale lui Marte.[14] Vergiliu afirma că ţara geţilor este „ţara războinică a lui Rhesus"[15],

---

[11] I.G. Coman, *Scriitorii bisericeşti din epoca străromână*, Bucureşti, 1979, pag. 31.

[12] Herodot, IV.95.

[13] Ovidiu, *Ponticele*, I,II.81-82.

[14] Ovidiu, *Tristele*, V,VII.17.

[15] Vergiliu, *Georgicele*, IV.462.

căci zeul Marte domnea peste ogoarele lor.[16] Mai târziu, Dion Chrisostomos relata că geții „sunt cei mai războinici dintre toți barbarii". Lucian scrie că „de câte ori privesc țara geților îi văd că se luptă".[17] În secolul al V-lea e.n. Sidonicus Apollinaris relata că „tracii erau invulnerabili".[18]

Toate acestea reprezintă dovezi certe că în misteriile lui Zalmoxis au fost inițiați foarte mulți geto-daci, poate că în primul rând luptătorii, și nu numai aristocrații. De asemenea, din textul lui Herodot[19] reiese că inițierea lui Zalmoxis se transmitea descendenților acelora care au fost cândva inițiați: „(Zalmoxis) îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile". Nu este de conceput ca geto-dacii să fi dobândit disprețul față de primejdii și siguranța că sunt nemuritori dacă nu ar fi fost inițiați în misteriile lui Zalmoxis, dacă nu ar fi văzut cu ochii lor și dacă n-ar fi avut personal experiența lumii de dincolo, care le era indusă prin viziunile din starea de deprivare senzorială. Toate acestea reprezintă argumente în favoarea faptului că inițierea în misterii era destul de răspândită printre geto-daci.

3. *Cultul aniconic al zeilor*

Vasile Pârvan nota în lucrarea sa, *Getica*[20]: „Totuși, la geții din Carpați, orice imagine divină antropomorfică

---

[16] Vergiliu, *Eneida*, III.35.

[17] Lucian, *Icaro menippus*,13.

[18] Sidonius Apollinaris, *Al doilea panegiric al lui Anthemius*, 34-36.

[19] Herodot, IV.95.

[20] Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.774.

lipsește, atât în perioada a IV-a a Bronzului cât și în perioada a II-a a Hallstattului. Este o epocă aniconică. Zeul suprem este adorat fără nicio imagine sculptată și muritorii înșiși, trecând din viața aceasta la cealaltă, nimiceau prin foc chipul lor muritor, fiind foarte siguri de supraviețuirea lor în tovărășia zeilor, fără această carapace trupească." În aceeași operă a marelui savant roman putem citi: „Totuși, geții, în general, vor rămâne foarte credincioși reprezentanți ai geometrismului. Ca și la celți, nu vedem la geți nicio reprezentare antropomorfică a divinității".[21]

Totuși, încă din anul 1935, D.V. Rosetti[22] presupune existența unei reprezentări antropomorfe a Soarelui la geto-daci. Ca argument aduce faptul că pe o mănușă de amforă getică apare o figură umană cu părul zburlit în formă de raze, iar deasupra capului are o roată, binecunoscut simbol solar. Totodată, s-au găsit alte două ștampile de amfore pe care figurau câte o figură umană schematică, cu capul înconjurat de raze. Aceste două ștampile de amfore datează din secolul I î.e.n. și probabil că imaginea de pe ele este cea a zeului Soare.[23] De asemenea, I.H. Crișan scrie: „Există însă destule descoperiri arheologice în care diverși cercetători din zilele noastre o văd reprezentată pe Bendis."[24] M. Bărbulescu menționează nu mai puțin de 13 asemenea reprezentări. Dar, scrie profesorul I.H. Crișan, „toate acestea trebuie privite cu multă circumspecție pentru că o parte din ele nu sunt lucrate de dacogeți, ci constituie importuri (depozitul de bronzuri de la

---

[21] Vasile Pârvan, *Getica*, p.799.

[22] D. V. Rosetti, în *Publicațiile Muzeului Municipal din Bucureşti*, nr. 2 (1935), pag. 61.

[23] I.H. Crişan, *Burebista şi epoca sa*, ed. II, Bucureşti, 1977, p.456.

[24] Idem, p.459.

Năieni, județul Buzău, ostașul de bronz de la Costești, masca de bronz de la Piatra Roșie."[25]

Tot în acest sens, I.G. Coman consideră că religia geto-dacilor era aniconică, „adică fără statui și chipuri de niciun fel".[26]

Totuși, tracii sud-dunăreni, care nu preluaseră cultul și misteriile lui Zalmoxis, aveau reprezentări antropomorfe ale zeităților lor, după cum o dovedesc, de pildă, chipurile unor divinități pe obiectele găsite într-un mormânt trac la Vrața[27], dar și numeroasele reprezentări ale zeului Apollo, Artemis, Bendis (adesea, călare pe un cerb), Ares și Dionysos.[28]

De aceea, trebuie puse în relație misteriile lui Zalmoxis, în care inițiații îi vedeau și îi auzeau vorbind pe zei și pe eroi, cu lipsa reprezentărilor plastice ale zeilor la geto-daci. Din moment ce zeii puteau fi văzuți și auziți în cursul practicării misteriilor era inutilă reprezentarea lor prin statui sau prin picturi. Pe de altă parte, reprezentările și înfățișarea acestor zeități care apăreau în cursul practicării misteriilor lui Zalmoxis era diferită de la un individ la altul și fiecare vedea alt chip. Aceasta întrucât fiecare practicant, pe parcursul experiențelor din timpul deprivării senzoriale, își proiecta imaginile care existau în subconștientul său (la fel cum se întâmplă în cazul visului) și astfel fiecare vedea altceva și auzea altceva.

---

[25] I.H. Crişan, *Burebista şi epoca sa*, p.459.

[26] I. G. Coman, *Scriitorii bisericeşti din epoca străromână*, Bucureşti, 1979, p.48.

[27] Hristo Danov, *Tracia antică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, traducere română, fig.103.

[28] Joseph Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1963, *passim*.

Epifania zeilor avea un conținut diferit de la un om la altul, se manifesta diferit pentru fiecare inițiat. Probabil că aceasta a fost principala cauză pentru aniconismul religiei geto-dacilor. Pe de altă parte, geto-dacii cunoșteau și utilizau simbolurile zeilor cât și reprezentarea animalelor sacre ale fiecărui zeu, ca substitut al acestuia. De pildă, porcul mistreț era asociat cu Ares, căpriorul cu Dionysos, lupul poate cu Apollo etc. De asemenea, o serie de figuri geometrice și de desene lineare erau simboluri ale zeităților geto-dace.

4. *Cucernicia geto-dacilor*

Misteriile lui Zalmoxis au putut exercita o puternică influență asupra religiozității geto-dacilor. În textul lui Herodot, IV.93, citim că geții sunt „cei mai drepți" dintre traci. Termenul folosit de Herodot, *dikaiotatoi* – „cei mai drepți", este superlativul adjectivului *dikaios* care are sensul de „cel ce își împlinește datoriile sale față de zei și față de oameni"[29] atunci când se referă la persoane. Tot astfel, Strabon scrie: „nu e nimic neverosimil în știrea privitoare la zelul foarte profund față de divinitate al acestui neam."[30]

Pe de altă parte, este foarte probabil că la geți, ca și la traci, în general, *homines religiosi*, adică cei numiți *ktistai*[31], *polistai* (sau *skistai*, după cum apare la Iosif Flaviu[32]) sau *capnobates* la misieni au avut o puternică influență asupra poporului și l-au făcut să fie foarte pios. Probabil că me-

[29] A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, p.510.

[30] Strabon, VII.4.

[31] Strabon, V.III.2.

[32] Probabil *skistai*, de corectat în Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XVIII.1.5.

sagerul dac care era trimis la fiecare patru ani către Zalmoxis „aducea la cunoștința acestui zeu rugăciuni ale credincioșilor, rugăciuni prezentate într-un chip puțin primitiv."[33]

După cum am arătat într-un capitol anterior, misteriile grecești sunt, în marea lor majoritate, de origine tracă și chiar și doar acest fapt, că ei sunt cei care le-au dat grecilor misteriile, poate reprezenta o dovadă suficientă în favoarea cucerniciei deosebite a tracilor.

Nu e mai puțin adevărat că evlavia lor a fost întreținută și stimulată de trăirile pe care le aveau pe parcursul practicării misteriilor lui Zalmoxis, când li se înfățișa lumea de apoi, paradisul, la care nu puteau ajunge decât printr-o viață cucernică, dreaptă, înfrânată și chiar ascetică. Evlavia lor era însuflețită și intensificată de viziunile pe care le-au avut pe parcursul stării de deprivare senzorială din practica misteriilor și de certitudinea absolută că viața de dincolo este o realitate, realitatea ei nefiind obiectul unui act de credință sau de adeziune sentimentală, ci al unei evidențe totale, al unei experiențe directe. Aceasta explică cucernicia geto-dacilor, care erau pe deplin încredințați că vor intra în paradis dacă vor trăi în dreptate, cinstind pe zei și luptând pentru biruința binelui.

5. Disprețul față de lume și de bucuriile ei

Dacă moartea nu e un sfârșit și dacă ea reprezintă doar pragul spre o altă existență mai plenară, mai bogată și mai reală – viața veșnică, atunci toate bucuriile și toată slava lumii acesteia sunt iluzorii și pasagere, și nu se cuvine ca un om să-și irosească viața pământească pentru a vâna

[33] Cfr. I.G. Coman, *Scriitorii bisericești din epoca străromână*, București, 1979, p.48.

iluzii trecătoare. De aceea, geto-dacii s-au dezis cu atât de multă ușurință de satisfacțiile lumești: portul aurului și a podoabelor de aur, băutul vinului, luxul îmbrăcămintii elegante, hrana carnată, și au trăit o viață ascetică, plină de înfrânare. O astfel de viață nu putea fi menținută dacă nu era înțeleasă ca reprezentând o condiție absolut necesară pentru a se intra în paradisul lui Zalmoxis, care nu era o perspectivă îndepărtată, ci o realitate la care participaseră, în care trăiseră pentru câtva timp, pe parcursul practicării misteriilor. Astfel că încălcarea poruncilor care stipulau înfrânările, postul, abținerea de la consumarea vinului și de la purtatul podoabelor însemna nu pierderea unei perspective problematice, ci privarea de un bun cert, din a cărui beatitudine gustaseră deja. Viața de asceză și de privațiuni pe care o duceau geto-dacii (sau măcar *homines religiosi* dintre ei) nu ar fi fost justificată dacă nu ar fi fost dusă în perspectiva dobândirii vieții de apoi în paradisul lui Zalmoxis.

6. *Dobândirea nemuririi*

Existau o serie de condiții ce trebuiau îndeplinite de geto-dacii care doreau ca, după moarte, să ajungă în paradisul lui Zalmoxis, să dobândească acolo nemurirea. Aceste condiții sunt următoarele:

a) Întâi de toate, ei trebuiau să fie inițiați în misteriile lui Zalmoxis. În toate misteriile grecești dobândirea nemuririi era condiționată de inițierea în misterii. De altfel, scopul misteriilor era tocmai acesta, de a-l transfigura pe cel inițiat, de a-l face părtaș la nemurire.

Probabil că și mesagerul trimis către Zalmoxis la fiecare patru ani era inițiat în misterii, căci altfel el nu ar fi mers la moarte cu atâta seninătate. Nu numai el, ci

toți aceia dintre care se trăgea la sorți pentru a se stabili cine va fi trimis ca sol la Zalmoxis, fuseseră inițiați în misterii.[34]

b) Totuși, inițierea singură nu putea fi suficientă pentru a deveni nemuritor; nu era îndeajuns să se știe că, după moarte, se poate intra în paradis dacă nu erau totodată îndeplinite și anumite condiții. Acest lucru se poate vedea și în cazul misteriilor orfice. Prima dintre aceste condiții pare să fi fost vitejia în lupte, căci geții au fost cunoscuți încă din mileniul II î.e.n., încă de dinainte de războiul Troiei, pentru vitejia lor. Iulian Apostatul atribuie împăratului Traian următoarele cuvinte: „Geții au fost cei mai viteji dintre toți oamenii care au trăit vreodată."[35] Iar vitejia lor nu era datorată înzestrărilor deosebite ale trupului lor, ci faptului că fuseseră convinși de către zeul Zalmoxis să se poarte vitejește. Desigur, se considera că cel ce nu lupta vitejește nu va avea parte de binecuvântările lumii de apoi.

c) Un argument în favoarea dreptății geto-dacilor este faptul că Herodot scrie despre ei că sunt cei mai drepți (*dikaitatoi*) dintre traci. Am arătat anterior că prin acest adjectiv trebuie să înțelegem că dacii erau cei mai cucernici, cei mai evlavioși oameni, care își împlineau toate obligațiile față de zei și față de semeni. Este deci cât se poate de probabil ca geto-dacii să se fi închinat la zei, să-i fi proslăvit, să le fi adus jertfe, să fi celebrat sărbătorile zeilor, să fi ținut posturile aferente cultului zeilor etc.

d) Să trăiască o viață simplă, chiar în sărăcie, fugind de podoabe, de haine luxoase, de tatuarea corpului (ca

[34] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, traducere română de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p.58.

[35] Iulian Apostatul, *Despre Cezari*, XXII.

agatârşii), de dorinţa de îmbogăţire sau de stăpânire. În felul acesta îi vedem pe daci reprezentaţi pe Columna lui Traian, pe monumentul de la Adamclisi şi pe alte statui.

e) Să nu se îmbete şi chiar să nu bea deloc vin, fiindcă „sângele viţei de vie" este licoarea lui Dionysos.

f) Exista poate şi o interdicţie totală legată de consumul cărnii, aşa cum se întâmpla în cazul *abioi*-lor. Probabil că practica pitagoreică de a se abţine de la consumarea cărnii a fost impusă printre ei ca o poruncă dată de Zalmoxis.[36] Din textul lui Strabon reiese că şi misienii erau adepţi ai învăţăturilor lui Zalmoxis şi de aceea nu mâncau deloc carne, ci se hrăneau în special cu miere, lapte şi brânză.[37]

g) Ascultarea de poruncile regelui sau de cele ale preoţilor lui Zalmoxis era, probabil, o altă condiţie pentru a se intra în paradisul lui Zalmoxis. De altfel, dacă nu ar fi fost ascultători şi disciplinaţi, geto-dacii nu ar fi putut să obţină atâtea victorii militare asupra popoarelor ce încercau să-i supună. Iar ascultarea de preoţii care îi iniţiaseră în misterii nu însemna altceva decât obedienţa faţă de maestru. În mintea mirenilor, preoţii puteau să comunice cu zeii, de vreme ce le arătaseră şi lor calea cum să ajungă la divinităţi. Ştim astăzi că un rege trac, Kosingas, care era în acelaşi timp şi preot al zeiţei Hera, îi ameninţa pe supuşii săi că se va urca în cer, la zeiţa pe care o slujea, pentru a se plânge de neascultarea lor, iar supuşii săi nu găseau nimic absurd în această ameninţare, tocmai fiindcă ştiau că zeii erau uşor accesibili pentru preoţi.[38]

---

[36] Strabon, VII.III.5.

[37] Strabon, VII.III.5.

[38] Polyaenus, *Stratagemata*, III.22.

De asemenea, înclinația spre „filozofie" (după cum se exprimă Iordanes)[39], adică spre studierea astronomiei, astrologiei sau a științelor naturale, trebuie pusă în legătură cu viziunile pe care geto-dacii le aveau pe parcursul practicării misteriilor, cu acele trăiri pe care le interpretau drept experimentări ale vieții de apoi, ale lumii de dincolo. Preoții lor, mai întâi Deceneu și, mai pe urmă, discipolii lui erau aceia care îi învățau pe geto-daci aceste discipline; ei erau aceia care îi îndemnau pe mireni să se preocupe de aceste discipline, afirmând că ele constituie trepte către nemurire și că reprezintă o etapă pregătitoare pentru a intra în paradisul lui Zalmoxis. Deci, studierea științelor naturale, a astronomiei și poate a astrologiei erau impuse de preoți.

După datele pe care le avem, geto-dacii nu susțineau existența unui infern, a unui iad în care ar fi ajuns toți cei care nu reușeau să dobândească viața veșnică în paradisul lui Zalmoxis. Probabil că se susținea că aceștia mor definitiv și că, pentru ei, moartea înseamnă finalul absolut. Așadar, pentru geto-daci, alternativele nu erau paradisul sau infernul, ci viața veșnică sau moartea totală, dispariția atât din lumea de aici cât și din cea de apoi. Din datele pe care le avem reiese că doar cei virtuoși dobândeau nemurirea, ceilalți pierind cu totul, pe veci.

7. Politeismul dacilor

Vasile Pârvan nu a afirmat niciodată că geto-dacii ar fi fost „monoteiști", cum s-a interpretat uneori, ci el a susținut întotdeauna că ei au fost „henoteiști", ceea ce înseamnă că adorau mai mulți zei, dar dădeau preferință

[39] Iordanes, XI.69-71.

unuia singur.[40] „Total deosebiți de traci, care sunt politeiști, geții se arată în credințele lor henoteiști."

Dacă religia geto-dacilor era o religie de mistere, după cum s-a putut arăta, și dacă aceste misterii erau însoțite de epifanii, de multiple apariții și viziuni, atunci geto-dacii ar fi trebuit să fie mai degrabă politeiști. De altminteri, Pitagora, ale cărui mistere erau într-atât de asemănătoare cu cele ale lui Zalmoxis încât grecii au pretins că Zalmoxis a preluat practicile sale spirituale de la filozoful din Samos, în cursul practicării misteriilor sale avea numeroase viziuni ale zeilor, ale demonilor, ale eroilor, ale geniilor și ale altor personaje celebre. Atât de numeroase erau aceste viziuni încât Pitagora spunea: „Tot aerul e plin de suflete".[41]

Pe parcursul stării de deprivare senzorială ce survenea în timpul practicării misteriilor lor, în mod cert, geto-dacii, la fel ca și Pitagora, aveau multiple viziuni, în care li se înfățișau suflete, genii sau eroi. De aceea, este cert că geto-dacii erau politeiști, iar politeismul lor își găsea justificare în multiplele viziuni, atât imagistice cât și auditive, pe care le aveau pe parcursul stării de deprivare senzorială și în care li se arătau o multitudine de zei, eroi, semizei, genii etc.

Spre deosebire de stările oniroide patologice (de exemplu, cele ce survin în starea de delirium tremens), în stările de deprivare senzorială se producea o stare de beatitudine, de fericire, care, în contextul multiplelor viziuni avute de cel inițiat, putea fi cu ușurință interpretată drept un indiciu al ședерii în paradis.

---

[40] Vasile Pârvan, *Getica*, Bucureşti, 1926, p.156-157.

[41] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuş, Bucureşti, 1963, vol. II, pag. 149.

8. *Celibatul și cultul lui Zalmoxis*

Strabon[42] scrie, avându-l probabil ca sursă pe Poseidonios: „Mai sunt traci care trăiau fără femei. Aceștia se numesc întemeietori (*ktistai*). Ei sunt socotiți sfinți datorită cinstei lor și trăiesc fără teamă". Pe de altă parte, Iosif Flaviu[43] scrie despre geto-daci: „au o existență deloc diferită, ci foarte mult asemănătoare cu cea a dacilor numiți *pleistoi*." Am arătat în capitolul anterior sub ce variante apare în manuscrise termenul *pleistoi*, însă oricare ar fi numele exact ce li se dădea acestora reiese limpede din textul marelui istoric evreu că acești *pleistoi* reprezentau un grup de geto-daci care trăiau în sfințenie, la fel ca și esenienii.

De asemenea, trebuia ca acești daci să fie necăsătoriți, întrucât cea mai mare parte a esenienilor erau celibatari, deși exista și o grupare eseniană ai cărei membri se căsătoreau și rămâneau căsătoriți până ajungeau să aibă copii[44]. De asemenea, și alte surse eseniene susțin posibilitatea căsătoriei pentru membrii acestei comunități. În *Documentul de la Damasc*[45], găsim o indicație clară că esenienii se puteau căsători: „Și dacă ei se vor așeza în tabere, potrivit rânduielilor țării, să se căsătorească, să nască copii și să se poarte cum cere învățătura." Într-un alt text esenian *Textul celor două coloane*[46], unde este menționată existența

---

[42] Strabon, VII.III.3.

[43] Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XVIII.1,5,22.

[44] Iosif Flaviu, *Războiul iudeilor*, II.8,13.

[45] *Documentul de la Damasc*, V.6-7.

[46] *Textul celor două coloane*, I.9-10, apud. Iosif Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, Editura Științifică, București, 1963, traducere română Mihnea Columbeanu, p.166-167.

femeilor și a copiilor în comunitate, se precizează că bărbații se pot căsători numai de la vârsta de 20 ani. Mai mult decât atât, în cimitirul de la Qumran s-au găsit schelete de femei și de copii, ceea ce arată că în comunitate existau și femei sau măcar că ele veniseră la Qumran să se înmormânteze alături de soții lor.

Chiar dacă aceste surse indică posibilitatea ca esenienii să se căsătorească, această situație pare să fie doar una accidentală și nu regula. Filon din Alexandria scrie că nici terapeuții (care sunt esenienii din Egipt) și nici terapeutidele nu încheiau căsătorii, ci duceau o viață de celibatari.[47] De asemenea, Pliniu cel Bătrân, scriind despre esenieni, afirmă că nu aveau nicio femeie (*sine ulla femina*).[48]

Astfel că aserțiunea lui Iosif Flaviu, cum că o grupare a dacilor trăiește în chip asemănător cu esenienii, trebuie interpretată ca afirmând faptul că membrii acestei grupări nu se căsătoreau.[49] Dat fiind că celibatul constituia un fapt extraordinar în viața esenienilor, Iosif Flaviu nu i-ar fi asemuit pe ei cu *pleistoii* geto-dacilor dacă această ultimă grupare ar fi avut membri căsătoriți.

Putem deci admite că membrii acestei grupări getodace, *pleistoii*, nu erau căsătoriți, trăind asemenea călugărilor creștini. De altfel, celibatul reprezenta cel mai frecvent mod de viață întâlnit printre *homines religiosi* din antichitate, căsătorii stabilind doar Vestalele, unii preoți din Asia Mică și esenienii, în parte. Nu se poate susține că toți închinătorii lui Zalmoxis nu ar fi fost căsătoriți, ci doar cei mai zeloși dintre ei, „cei ce sunt socotiți sfinți",

---

[47] Filon din Alexandria, *Apologia iudeilor*, 14-18.

[48] Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, V.17.

[49] Constantin Daniel, „Esséniens et eunuques", în *Revue de Qumran* (Paris), nr. 28 (1968), p.353-390.

după expresia lui Strabon[50]. Cine erau membrii acestei comunități de „sfinți" dintre geto-daci? Desigur, preoții care trăiau izolați, poate în peșteri, la fel cum a trăit și Deceneu (care a fost socotit zeu iar peștera în care a locuit a fost socotită sfântă).

9. *Sfințenia la homines religiosi geto-daci*

Strabon afirmă că tracii numiți *Ktistai* „sunt socotiți sfinți, datorită cinstei lor, și trăiesc fără teamă".[51] În greacă, textul lui Strabon este: *anierosthai te dia timen, kai meta adeias zen.* Forma verbală *anierosthai* derivă de la verbul *anieroo,* având sensul de „a consacra". În textul lui Strabon, verbul, fiind la pasiv, are sensul de „sunt consacrați". De asemenea, într-un alt pasaj, referitor la muntele Kogainon, „socotit sfânt"[52], se folosește adjectivul *hieron*, care are sensul de „sacru", „divin", „sfânt".

Însă, în antichitate, un munte sacru, sfânt, era un munte tabu, nefiind permis accesul la el. În ceea ce privește persoanele sacre, consacrate zeilor, cum au fost probabil *ktistaii* geto-daci, și ei erau greu accesibili, relaționarea cu ei fiind foarte dificilă, chiar dacă nu întocmai imposibilă.

Atributul esențial al sacralității la antici era puritatea; nu era îngăduit ca ceva întinat să spurce persoanele sacre. Dacă ținem cont de faptul că puritatea era condiția pe care trebuiau să o cultive orficii, membri ai unei grupări întemeiate tot de un trac și anume de Orfeu, putem considera că puritatea rituală, adică evitarea contactului cu

[50] Strabon, VII.III.5.

[51] Strabon, VII.III.3.

[52] Strabon, VII.III.5.

sângele, cu cadavrele, cu anumite animale, era o exigență fundamentală în viața acestor *homines religiosi* geto-daci. Rudolf Otto a analizat în amănunțime toate aspectele sacrului și ale sacralității[53], însă, desigur, acestea nu se suprapun total conceptului de puritate. Sacralitatea implică puritate, dar puritatea nu este deloc echivalentă cu sacralitatea, mai ales când este vorba de persoane. Disciplina purificării, cathartica, cum a fost ea numită uneori, a cunoscut o mare difuziune în antichitate, deși, în Grecia, practicile purificatorii se răspândesc abia începând cu a doua jumătate a mileniului I. Chiar și așa, atât Pitagora cât și Empedocle își dezvoltă sistemele lor filozofico-teologice pornind de la practicile cathartice care par să fi fost preluate de la fenicieni.[54]

Cathartica lui Pitagora este imposibil de separat de cea a orficilor. Una din practicele cathartice orfico-pitagoreice, interdicția referitoare la consumul cărnii[55], poate fi întâlnită și la *homines religiosi* geto-daci. De exemplu, ea este adesea atestată cu referire la *abioi*.[56] Suntem îndreptățiți să presupunem că și alte practici cathartice caracteristice misticii orfico-pitagoreice, nu numai interdicția de a consuma carne, puteau fi întâlnite la acești asceți.

De pildă, s-ar putea considera că interdicția referitoare la purtarea aurului (pentru care avem ca dovadă absența podoabelor de aur, între secolele III î.e.n.-I e.n.) poate fi pusă în relație cu următoarea regulă pitagoreică: „Nu te apropia pentru împreunare de o femeie care poartă vreo

---

[53] Cfr. Rudolf Otto, *Le sacré*, traducere franceză, Paris,1929, *passim*.

[54] Constantin Daniel, *Civilizația feniciană*, București, 1979, capitolul „Catartica", p.248 sq.

[55] Strabon, V.III.5.

[56] *Iliada*, XIII.4-6.

podoabă de aur".[57] După cum am arătat, ştim cu siguranţă că măcar una dintre regulile discipolilor lui Pitagora: „Abţine-te de a mânca din carnea făpturilor vii" era păzită de asceţii geto-daci.[58] Şi regula „Să nu porţi inel"[59] pare să fi fost respectată de către geto-daci, întrucât în mormintele lor s-au găsit foarte puţine inele.

10. *Morala geto-dacilor*

Putem infera anumite lucruri cu privire la morala geto-dacilor pe baza unor informaţii răzleţe, dar şi părtinitoare, ale autorilor greci şi latini. Însă trebuie să ţinem cont de faptul că aceste date provin fie de la scriitori ostili tracilor şi geţilor fie de la autori care îi laudă pe daci şi pe geţi pentru a scoate în relief defectele concetăţenilor lor.

Pentru început, este necesar să precizăm că morala geto-dacilor comportă o sancţiune – pierderea existenţei postume, a nemuririi, şi, de aceea, la fel ca în toate societăţile arhaice, morala se confundă cu religia, întrucât sancţiunea moralei era de natură religioasă. În ziua de astăzi, noi izolăm în mod artificial morala de religie şi de drept, dar, în antichitate, acestei trei domenii erau amalgamate într-un tot unitar, în care abia în epocile ulterioare au fost operate distincţii. Dintr-o perspectivă contemporană, se fac distincţii între cele trei domenii, însă trebuie să avem întotdeauna în vedere faptul că pentru geto-daci, religia, morala şi dreptul reprezentau un tot inseparabil.

---

[57] Ion Banu, *Filozofia greacă până la Platon*, vol.I, partea a 2-a, Bucureşti, 1979, p.58.

[58] Idem, p.58.

[59] Idem, p.58.

Homines religiosi geto-daci, *ktistaii* sau *pleistoii*, duceau o viață ascetică și lor, în mod aprioric, nu li s-a putut reproșa nicio imoralitate, întrucât, în viziunea contemporanilor lor, *homo religiosus* era mai presus de *homo ethicus*. Sfințenia implica în mod necesar o conformare desăvârșită cu legile moralei. Totuși, sacrificiile umane reprezintă niște practici inumane, la care luau parte toți *homines religiosi* geto-daci. Din perspectiva acelei epoci, trimiterea unui mesager la fiecare patru ani, sau chiar în fiecare an, către zeul Zalmoxis reprezenta un lucru moral.[60] Tot astfel, uciderea soției si înmormântarea ei laolaltă cu răposatul ei soț[61], deși astăzi ar fi considerată drept o gravă încălcare a celor mai elementare legi morale, în mentalitatea geto-dacilor ar fi putut să reprezinte o faptă pe deplin acceptabilă din punct de vedere moral. Nu avem cunoștință ca asceții geto-daci să se fi opus unor astfel de practici. În ceea ce privește sacrificarea prizonierilor de război[62] zeului Ares, nu avem informații că această practică ar fi fost dezaprobată de *homines religiosi* geto-daci și este foarte probabil ca ei să nu se fi opus acestei practici.

Nu avem informații certe asupra modului în care *homines religiosi* geto-daci se raportau la actele de cruzime săvârșite în acea vreme de poporul în mijlocul căruia trăiau și, de aceea, este greu de formulat o opinie tranșantă în această privință. Totuși, idealizarea artificială a asceților geto-daci nu pare justificată. Cu toată sfințenia lor, asupra căreia exista un consimțământ deplin în mediile geto-dacilor, acești asceți rămân niște oameni lipsiți de compasiune,

---

[60] Clement din Alexandria, *Stromatae*, IV.8.57.

[61] Herodot, V.5.

[62] Vergiliu, *Eneida*, III.35.

de milă și de afecțiune pentru semeni, ei situându-se la nivelul moral general al lumii antice, fie că este vorba de lumea greacă, de cea romană sau de cea „barbară".

În ceea ce privește nivelul de moralitate al poporului geto-dac, al oamenilor de rând și nu al asceților, suntem obligați să constatăm, pe lângă nenumărate calități remarcabile și unele lipsuri. De altminteri, acestea sunt reliefate și de Stelian Stoica, în două interesante lucrări[63]. În conformitate cu metodologia a numeroase tratate de morală, acest autor face deosebire între: 1. morala civică; 2. morala familială și 3. moralele sau deontologiile profesionale.

Pe baza surselor pe care le avem, putem afirma că nemurirea constituia răsplata, sancțiunea pozitivă, pentru aceia care au trăit o viață conformă cu învățăturile lui Zalmoxis. Aceia care au fost inițiați și care s-au conformat regulilor de viață fixate de Zalmoxis urmau ca după moarte să intre în paradisul lui Zalmoxis. Nu cunoaștem conținutul precis al acestor reguli, însă existența lor este menționată de Agathia.[64]

Din izvoarele care au ajuns până la noi aflăm că li se atribuia geto-dacilor vitejia cea mai mare cu putință și dreptatea.[65] Vitejia este virtutea care îi evidențiază pe geto-daci dintre toate popoarele antichității, ei fiind considerați „cei mai pregătiți pentru moarte", după cum scrie Pomponius Mela.[66] Totodată, ei erau considerați ca „fiind

---

[63] Stelian Stoica, *Viața morală a daco-geților*, București, 1984, p.73–74; Stelian Stoica, *Ethosul daco-geților*, București, 1982, p.58-61.

[64] G. Popa-Lisseanu (ed.), *Izvoarele Istoriei Românilor*, București, 1934, vol. II, p.477.

[65] Herodot, IV.93.

[66] Iden, p.389.

mai porniți spre luptă decât a fi înclinați să întreprindă o călătorie" (după cum scrie împăratul roman Iulian Apostatul).[67]

Porfir scrie că geto-dacii îl adoră pe Heracles, semizeul care era simbolul vitejiei, al eroismului dorian, la grecii antici.[68] La geto-daci, ca și la ceilalți traci sud-dunăreni, a existat în permanență un cult al eroilor și s-au putut identifica la aceștia din urmă un număr considerabil de eroi, cărora li s-au înălțat monumente și inscripții funerare. De altfel, Iordanes scrie despre geto-daci că, după victoria lor asupra armatei lui Fuscus, „le-au numit pe căpeteniile lor semizei"[69]

Setea de libertate era nespus de puternică la geto-daci; citim că agatârșii s-au împotrivit cu armele imensei oștiri a lui Darius și l-au determinat pe regele persan să se retragă dinaintea lor.[70] Tot astfel, aflăm din izvoarele istorice că ei s-au împotrivit lui Alexandru Macedon și că l-au învins pe un general al lui Zopyron, pe care l-au zdrobit, împreună cu întreaga sa armată, după cum relatează Curtus Rufus.[71] Tot astfel, geto-dacii s-au opus cu armele înaintării lui Darius, regele persan, care, având o mare armată, îi copleșește totuși.[72] În caz că erau învinși și ar fi urmat să devină prizonieri de război și sclavi ai învingătorilor lor, dacii se sinucideau în masă, ca să nu-și piardă libertatea și să poată merita intrarea în raiul lui Zalmoxis. Acest lucru reiese în chip limpede din scena

---

[67] Iulian Apostatul, *Despre Cezari*, XXII.

[68] G. Popa-Lisseanu (ed.), *Izvoarele Istoriei Românilor*, vol.I, p.743.

[69] Idem, vol.II, p.421.

[70] Herodot, V.125.

[71] G. Popa-Lisseanu (ed.), *Izvoarele Istoriei Românilor*, vol.I, p.365.

[72] Herodot, IV.93.

CXI de pe Columna lui Traian, unde sunt reprezentați daci care își iau viața singuri sau îi pun pe alții să-i ucidă.[73] Regele geto-dac biruit se sinucide, așa cum a făcut-o și Decebal, episod reprezentat în scena CLV de pe Columna lui Traian.[74] După spusele lui Strabon[75], tracii care cădeau prizonieri erau uciși de către tovarășii lor de captivitate, în cazul în care nu reușeau să evadeze.

De asemenea, se pare că geto-dacii cinsteau pe vrăjmașii care au căzut eroic pe câmpul de luptă; în acest sens, Origene scrie: „Apoi, fiindcă cinstim pe cel prins și mort, cum spune Celsus, el crede că noi am făcut la fel ca geții care cinstesc pe Zalmoxis".[76] Cu privire la alte popoare, se știe, din *Iliada*, că Ahile necinstește cadavrul lui Hector, deși acesta se luptase eroic cu el[77], și refuză să-l înapoieze tatălui său, Priam, ca acesta să îl poată înmormânta după rituri. Se știe și că sciții făceau pocale din țeasta vrăjmașilor lor sau îi scalpau; de asemenea, făceau din pielea dușmanilor lor un fel de cuirasă, pe care o purtau.[78]

După cum am arătat anterior, potrivit poruncilor lui Zalmoxis, geto-dacii îndrăgeau simplitatea și respingeau luxul, fastul, dorind să trăiască în chip cât mai modest. Desigur, geto-dacii se arătau foarte cruzi în decursul războaielor pe care le purtau cu vrăjmașii lor. O parte din cei

[73] Cf. I.I. Russu, *Etnogeneza românilor*, București, 1981, p.177; în scena CXL a Columnei lui Traian se observă cum se sinucide un grup de daci.

[74] I.I. Russu, *Etnogeneza românilor*; în scena CLV de pe Columna lui Traian este înfățișată sinuciderea regelui Decebal.

[75] Strabon, III.17.

[76] G. Popa-Lisseanu (ed.), *Izvoarele Istoriei Românilor*, București, 1934, vol.I, p.715.

[77] *Iliada*, XXII.381 sq.

[78] Herodot, IV.64-66.

prinși în lupte erau sacrificați, probabil lui Ares, care era adorat de toți tracii. Totodată, prizonierii de război erau torturați, fapt care rezultă din scena XXIII a Columnei lui Traian.

De asemenea, se pare că geto-dacii se băteau în duel, pentru a decide de a cui parte este dreptatea.[79]

Era unanim admis în antichitate că virtuțile mărețe ale geto-dacilor trebuiau puse în legătură cu credința lor în nemurire și, desigur, este greu de contestat acest punct de vedere. Etica lor își găsea un fundament în certitudinea absolută pe care măcar aceia care fuseseră inițiați în misteriile lui Zalmoxis și avuseseră experiența directă a paradisului acestui zeu, a eroilor, a demonilor, o aveau cu privire la nemurire.

Morala vieții de familie a geto-dacilor ne este mai puțin cunoscută. Legat de aspectele familiale ale vieții geto-dacilor, s-a emis ipoteza că aceștia ar fi fost poligami. Vasile Pârvan contestă în mod categoric existența poligamiei la geto-daci[80]; în acest sens, el oferă câteva argumente care par destul de convingătoare. Astfel, el arată că nici Menandru[81], nici Heraclides Ponticus și nici Solinus, atunci când aduc în discuție problema poligamiei, nu vorbesc despre daci, ci despre tracii sud-dunăreni. Apoi, era o situație frecvent întâlnită în antichitate ca treapta stăpânitoare să aibă mai multe soții, să fie poligamă. După cum Filip al II-lea al Macedoniei era vestit pentru poligamia sa, tot așa vor fi fost poligami și diferiți regi sau principi geți. Totuși, tradiția care, aproape la unison, vorbește despre comportamentul moderat al poporului geto-dac contra-

[79] Ovidiu, *Tristele*, V.43-44.

[80] Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.146-147.

[81] Citat de Strabon,VII.III.4.

zice afirmațiile referitoare la posibila existență a poligamiei la ei. De asemenea, pe Columna lui Traian cât și pe monumentul de la Adamclisi vedem că fiecare bărbat dac este însoțit de câte o singură femeie. În plus, romanii nu îi acuză niciodată pe geto-daci de poligamie; nici Ovidiu nu le impută geților poligamia, deși avea toate motivele să le fie ostil.

Vasile Pârvan conchide: „ca și beția, tot așa și poligamia getică e o legendă născută din confundarea moravurilor nordice, dace, cu cele sudice, gete".[82]

Totuși, credem că lucrurile stau diferit în ceea ce privește așa-zisa poligamie a geto-dacilor. Aceștia se căsătoreau cu mai multe soții, dar în mod succesiv; puteau avea mai multe soții, dar una după alta și nu în același timp. Din moment ce *homines religiosi* ai dacilor nu se căsătoreau, ducând o viață de celibatari, este greu de admis că poporul, fie că era vorba de nobili (*tarabostes*) sau de oameni de rând (*comati*), treceau la extrema opusă și aveau mai multe soții. Nu poate fi admisă existența unei astfel de situații în societate întrucât a avea mai multe soții ar fi însemnat tocmai situația contrară sfințeniei preoților care duceau o viață celibatară. Într-un astfel de caz, majoritatea dacilor ar fi întruchipat contrariul purității caracteristice preoților.

De altfel, dacii sunt urmașii agatârșilor care locuiau în Transilvania și care, după spusele lui Herodot, aveau femeile în comun[83]. Herodot afirmă despre agatârși că sunt poligami, ceea ce, având în vedere situația specială a agatârșilor, trebuie interpretat în sensul că un om putea avea, în mod succesiv, mai multe partenere. Acest termen,

---

[82] Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p.146.

[83] Herodot ,IV.104.

„poligam" (în greacă, *polygames*), are sensul de căsătorit de mai multe ori, dar nu neapărat simultan. Strabon, citându-l pe Menandru, scrie că „niciunul dintre noi nu ia o singură femeie, ci zece sau unsprezece soții" și nu precizează în niciun fel dacă e vorba de soții cu care sunt căsătoriți simultan sau dacă e vorba de căsătorii încheiate în mod succesiv.

Cel mai important argument împotriva practicării poligamiei la traco-geți este cel al lui Stelian Stoica[84], care arată că proporțiile modeste ale locuințelor geto-dacilor, case și bordeie care n-aveau mai mult de două camere, pledează în favoarea familiei monogame.

Pe de altă parte, marea diversitate a semințiile trace, deosebirea dintre cultele practicate de diferitele triburi, diferențele mari dintre legiuirile ce guvernau fiecare neam în parte permiteau ca poligamia să existe la unii traci și să fie interzisă la alții. În ceea ce-i privește pe dacii propriu-ziși, dacii ce îl adorau pe Zalmoxis, ei nu puteau fi decât monogami, dată fiind preferința lor pentru o viață ascetică, lipsită de lux, cumpătată, plină de moderație.

Trebuie adăugat și faptul că elogiul entuziast pe care Horațiu[85] îl face femeilor geto-dace nu putea fi adresat unor femei căsătorite în cadrul unei familii poligame, ci unor neveste care sunt singure la bărbatul lor și de a cărui familie se îngrijesc în cele mai bune condiții.

Sociologii își dau consensul cu privire la faptul că factorul economic este hotărâtor în cazul opțiunii pentru o familie de tip poligam. „La toți primitivii de azi, cine poate să întrețină mai mult decât o soție, o face. A avea

---

[84] Stelian Stoica, *Viața morală a daco-geților*, București, 1984, p.86.

[85] G. Popa-Lisseanu (ed.), *Izvoarele Istoriei Românilor*, București, 1934, vol. I, p.211.

mai multe femei constituie chiar un semn de distincție."[86] Și la musulmanii de azi ca și la chinezi, până la revoluția din 1911, nu erau poligami decât cei avuți, care dispuneau de venituri importante.

În acest sens, Traian Herseni scrie: „Majoritatea societăților etnografice (arhaice, primitive sau întârziate) admit poligamia, dar efectiv n-o practică decât foarte puțini, din cauza sărăciei. Deși factorii economici sunt mai puternici decât cei juridici, apar de foarte timpuriu drepturi formale, care nu pot fi exercitate din lipsă de suport economic, pentru a deveni astfel privilegii de fapt ale celor înstăriți."[87] Or, locuințele geto-dacilor, așa cum au fost ele scoase la iveală în urma săpăturilor arheologice, s-au arătat destul de sărăcăcioase. Conformația și dimensiunile locuințelor exclud posibilitatea existenței poligamiei la geto-daci.

Așadar, trebuie să îi dăm dreptate lui Vasile Pârvan, ale cărui opinii le-am citat mai sus, și să conchidem că la daci, spre deosebire de geții sud-dunăreni, nu a existat poligamie. Pe de altă parte, ostilitatea pe care învățătura lui Zalmoxis o arăta față de lux, fast, pompă și propovăduirea simplității, a ascezei și a sărăciei asumate în mod voluntar exclud în mod categoric poligamia le geto-daci, chiar și la cei avuți și la nobili (*tarabostes*). Aceasta ar fi constituit o încălcare prea flagrantă a învățăturii lui Zalmoxis, care propovăduia o viață simplă, cumpătată și înfrânată.

Este foarte probabil ca cele afirmate de Strabon cu privire la Burebista să fie exacte. Acesta, „ajungând în fruntea neamului său, a început să-i instruiască pe oame-

---

[86] Nicolae Petrescu, *Primitivii*, București, 1944, p.143.

[87] Traian Herseni, *Sociologie*, București, 1982, p.405.

nii săi, ticăloşiţi de multe războaie (între ei) şi atât de mult i-a ridicat, prin cumpătare şi prin ascultare de porunci, încât în câţiva ani a creat o mare domnie".[88] Putem deduce de aici că, anterior domniei lui Burebista, dacii „se ticăloşiseră", adică abandonaseră viaţa cumpătată, înfrânată şi cu tentă ascetică şi începuseră să trăiască în lux şi în desfrânare. Însă, Burebista (70-44 î.e.n.), care aproape că a fost contemporan cu Strabon (născut către 54 î.e.n., mort între 21 şi 25 e.n.), îi readuce, cu ajutorul lui Deceneu, la o viaţă lipsită de ostentaţie, de lux şi de desfrânare. De asemenea, Burebista interzice cultura viţei de vie. Putem conchide că, anterior lui Burebista, adică în secolele II-I î.e.n., s-ar fi putut întâmpla ca nobilii geto-daci şi cei avuţi să-şi fi îngăduit şi luxul de a avea mai multe soţii. Însă cel mai probabil este că revenirea la viaţa cumpătată poruncită de Zalmoxis, singura ce putea conduce la nemurire, să fi fost însoţită şi de o renunţare completă la poligamie, întrucât era radical incompatibilă cu stilul de viaţă simplu, modest şi înfrânat propovăduit de Zalmoxis drept condiţie pentru accederea în paradisul său. De altfel, cu aproape un secol în urmă, Gr. G. Tocilescu a susţinut că reforma lui Burebista şi a lui Deceneu a implicat şi abolirea poligamiei.[89] Iar I. H. Crişan scrie: „Tocmai acestei stări îi va pune, într-o măsură oarecare, capăt Burebista, cu ajutorul marelui preot Deceneu, reuşind să ridice la maximum potenţialul politic şi militar al dacogeţilor, lucru pe care nu l-ar fi reuşit fără o prealabilă educare morală a întregului neam."[90]

---

[88] Strabon, VII.III.11.

[89] Gr. G. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, Bucureşti, 1880, p.371.

[90] I.H. Crişan, *Burebista şi epoca sa*, ed. a II-a, Bucureşti, 1977, p.461.

Capitolul XV

Zalmoxis, zeul care se arată

Numele lui Zalmoxis este profund inserat în viața geto-dacilor, Zalmoxis fiind socotit de vecinii greci ai tracilor zeu, rege, profet, om de rând discipol al filozofului Pitagora și fost sclav al acestuia.[1] Desigur, se pot obține anumite informații cu privire la personalitatea reală a lui Zalmoxis stabilind sensul și etimologia numelui său. De aceea, în cele ce urmează, ne vom strădui să enumerăm principalele ipoteze ce s-au enunțat cu privire la originea acestui nume.

1. *Etimologia teonimului „Zalmoxis"*

În antichitate, Porfir[2] a fost cel dintâi care a propus o etimologie a acestui nume, spunând că, atunci când s-a născut, Zalmoxis a fost înfășurat cu o piele de urs. În limba tracă, cuvântul „zalmon" desemnează blana sau pielea unui animal. Astfel că Zalmoxis ar avea înțelesul de „îmbrăcat într-o piele de urs".[3] În sprijinul acestei ipoteze,

---

[1] Herodot, IV.95.

[2] Porfir, *De Vita Pythagorae*,13.

[3] Erwin Rohde, *Psyché*, traducere franceză, Paris, 1928, p.269, nota 1.

E. Rohde afirmă că „Bassareus", unul din teonimele ce i se dădeau lui Dionysos, are sensul de „îmbrăcat într-o piele de vulpe", vulpea fiind animalul sacru al lui Dionysos. Și ursul este considerat în folclorul românesc drept un animal sacru[4], întrucât nu mănâncă mortăciuni, ci se hrănește numai cu fructe de pădure, atacă rar animalele, iar atunci când o face doar le suge sângele, iar stârvurile le lasă lupilor. Deshibernarea ursului marchează, în folclorul românesc, începutul primăverii. Se afirmă că dacă un urs e prins și dus în sat, în casa vânătorului, nu intră în casă dacă aceasta nu e curată. Dacă e curată, el intră, bea și mănâncă tot ce-i dau cei din casă. Părul de urs e folosit pentru afumare, în medicina magică românească. Cui visează un urs îi va merge bine.

În neolitic, s-au folosit figurine reprezentând urși și s-au găsit vase care înfățișează sau schițează corpuri de urși. Deosebit de important este faptul că s-a afirmat de către mitografii antici că Zalmoxis purta o piele de urs pe umăr. Totodată, ursoaica pare a fi animalul sacru consacrat zeiței Artemis-Bendis la traci.

În Arcadia, regiune cu o puternică influență tracă, zeița Artemis, care era considerată căpetenia nimfelor, era simbolizată printr-o ursoaică.[5] La unele popoare întâlnim o practică divinatorie ce se bazează pe urmele lăsate de urs (urme de labe pe pământ, urme de păr în mărăcini), ceea ce dovedește caracterul sacru al acestui animal. Există colinde de Anul Nou în care este amintit sau implicat ursul; colindătorii, mascați în urși și în ursari, urează fericire gazdelor care îi primesc. Colinda ursului reprezintă

[4] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1985, p.502.

[5] E. Jacobi, *Dictionnaire mithologique universel*, traducere franceză, Paris, 1854, p.138.

un text recitat de colindători și care relatează cum animalul moare și învie, într-o dramă ce evocă mitul renașterii naturii, în special a faunei, fenomen simbolizat de ieșirea ursului din hibernare.[6] Pe de altă parte, dacă la tracogeți ursoaica este animalul sacru al zeiței Bendis, ursul ar putea fi animalul sacru al fratelui zeiței Artemis, Apollo, care, după cum vom vedea mai jos, trebuie considerat a fi totuna cu Zeul Soarelui, Zalmoxis.

De asemenea, în tradiția folclorică românească, se ține o sărbătoare denumită „Martinii", nume ce derivă de la numele ursului la români și anume „Moș Martin". Se țineau Martinii în zonele de munte pentru ca oamenii să fie feriți de pagubele pricinuite de urși viilor, porumbului, culturilor de varză și stupinelor.[7]

Acest statut special atribuit ursului în folclorul românesc face cât se poate de verosimilă ipoteza potrivit căreia ursul era asociat cu Zalmoxis, fiind animalul său sacru. De altfel, cultul ursului și uciderea lui ca sacrificiu suprem adus zeilor reprezentau practici foarte răspândite în întreaga Siberie și sunt întâlnite chiar și în zilele noastre la populațiile ainu, din nordul Japoniei.

S.A. Tokarev scrie cu privire la acest cult al ursului la populația ainu: „Dintre formele sociale mai largi ale cultului, pe primul loc se situează cultul vânătoresc al ursului, cu trăsături rămase din totemism. Acest cult (având multe asemănări cu cultul ursului la popoarele din regiunea Amur-Sahalin) este legat de reprezentarea ursului sub chip de divinitate, ca „fiu al zeului munților" etc. Punctul central al acestui cult este sărbătoarea solemnă a ursului,

---

[6] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985, p.503.

[7] Idem, p.503.

cu uciderea rituală a unui urs. În vederea acestei sărbători, un pui de urs este prins din vreme și este crescut în cușcă, dându-i-se o îngrijire deosebită (în trecut, femeile alăptau la piept chiar acest pui de urs). Înainte de uciderea ursului, el este dus solemn prin întregul sat, din casă în casă. După aceea, el este legat de un stâlp sacru, într-o piață rituală și este omorât cu săgeți. Carnea lui este mâncată în cursul unei solemnități speciale (împărtășire din trupul zeului!) iar craniul și oasele sunt păstrate ca relicve."[8]

Cu privire la această etimologie, trebuie remarcat că textul lui Porfir afirmă: „ten gar doran hoi Thrakes zalmon kaloun" – „căci tracii numesc pielea (de animal) «zalmon»". În textul lui Porfir se afirmă că „zalmon" înseamnă, în limba tracă, „piele", „blană", în general, și nu „piele de urs", în mod special.

După Lagarde și Rösler[9], acest termen trac ar fi înrudit cu sanskritul „carman" – „piele", „învelit în piele". Împotriva acestei etimologii, Fick[10] observă existența lui „l" în termenul trac „zalmon" și faptul că „l", în tracă și în frigiană, ar proveni din „g" sau „gh" și nu din „k". Fick[11] compară morfemul „zalmo" cu grecescul „hlemo-s", ce provine, ca și „hla-nid" și „hlanta" din rădăcina „ghal" – „a acoperi". A doua parte a numelui „Zalmolxis" este pusă în legătură cu rădăcina indo-europeană „valk", care a dat în greacă „elko" și care, în limbile slavo-baltice, are

---

[8] S.A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, traducere română I. Vasilescu-Albu, București, 1976, p.126.

[9] A. Nour, *Cultul lui Zalmoxis*, Bucureşti, 1941, p.18.

[10] Idem, p.18.

[11] August Fick, *Die ehemalige Spracheinheit der Indo-germanen Europas*, Göttingen, 1873.

înțelesul de „a se îmbrăca", „a scoate", „a târî". De exemplu, în lituaniană, „vilk-eti" are sensul de „a se îmbrăca cu o haină", în slava veche, „uz-valkas" are sensul de „acoperământ". „Zalmoxis" ar fi o formă derivată din „zahmogolxis"[12] – „purtător de piele sau de manta".

Pentru G. Bessel[13], cuvântul „Zalmoxis" are sensul de „cel ce locuiește sub pământ". Însă această etimologie este adecvată mai degrabă apelației „Zamolxis" decât termenului „Zalmoxis". Bessel arată că în limba avestică (iraniana veche) „zem" este un morfem ce a dat termenul „zemar" – „sub pământ". Termenul avestic „Ksi" are sensul de „a locui". Din compusul „zemarksi" ar fi provenit „Zamolxis" – „cel ce locuiește sub pământ". Totuși, această etimologie este destul de greu de acceptat.

P. Kretschmer afirmă într-un articol[14] că „Zamolxis" trebuie pus în legătură cu „Zemelō" (care se regăsește în inscripțiile funerare greco-frigiene) cu termenul trac „Zemelen" – „pământ" și cu denumirea „Semele" (zeița pământului, mama lui Dionysos), termeni care ar deriva din radicalul indo-european „g'hemel" – „pământ", „sol", „ceea ce aparține pământului" (cf. cu termenul avestic „zam" – „pământ", cu termenul lituanian „Zeme", cu termenul leton „Zeme", cu termenul din prusaca veche „same", „semme", cu termenul paleo-slav „zemlya" – „pământ", „țară").

Ultima silabă a numelui „Zalmoxis" – „xis" se regăsește în numele unor regi sciți. Unii autori au susținut că „xis" trebuie explicat prin termenul scit „xais" – „domn",

---

[12] A. Nour, *Cultul lui Zalmoxis*, p.18.

[13] G. Bessel, *De rebus geticis*, Göttingen,1854, p.44.

[14] P. Kretschmer, „Zum Balkanskythyschen, Skythen und Thraker", în *Glotta*, Band XXIV, (1936), p.45.

„rege". În acest caz, Zalmoxis ar însemna „rege/domn al oamenilor". Însă juxtapunerea unui morfem scitic la un element lexical trac nu este admisibilă.[15]

Pe de altă parte, tot în Porfir[16] putem găsi o altă etimologie propusă încă din antichitate pentru numele „Zalmoxis": „Unii oameni, spre a interpreta acest nume, spune că Zalmoxis are înțelesul de «om străin» (*xanos aner*)." Însă nu s-a putut găsi nicio explicație plauzibilă pentru această ultimă etimologie, sugerată de Porfir.

În schimb, este incontestabilă similitudinea fonetică dintre numele zeului lituanian Zemeluk și „Zamolxis". Cel mai probabil este că Zemeluk este forma sub care a fost preluat, de către popoarele baltice, numele zeului geto-dac Zamolxis. Numele vechilor zei ai popoarelor baltice ne-au fost dezvăluite foarte târziu, în secolele XII – XIV e.n., de cronicarii germani Thiatmor von Merseburg, Adam din Bremen și Saxo Grammaticus.

2. *„Zamolxis" sau „Zalmoxis"? Zeu chtonian sau uranian ?*

În unele manuscrise mai recente, în loc de „Zalmoxis", apare forma „Zamolxis", probabil o formă derivată prin metateză din „Zalmoxis". Interpretările etimologice ale formei „Zamolxis" au pus acest termen în legătură cu morfemul slav „zemlya" – „pământ", cu termenul dac „zemel"[17], cu „Semele" – numele zeiței pământului, mamă a zeului Apollo și a zeiței Artemis, și cu frigianul „Zemelo" – numele dat zeului pământului. „Zamolxis"

---

[15] Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Paris, 1970, p.53.

[16] Porfir, *De Vita Pythagorae*, 15.

[17] I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, 1967, ed.II, p.128.

ar proveni de la rădăcina „g'hemel" – „pământ", „sol", „pământean".[18]

O altă interpretare etimologică a termenul „Zalmoxis" pune acest cuvânt în legătură „zalm", pe care putem să-l găsim în numele regelui Zalmodegikos, iar în forma „zelm" în antroponime ca Zelmutos și Auluzelmis având sensul de „limpede", „luminos".

Același termen, „zol", se regăsește în „Zoltes" – numele unei căpetenii trace din secolele III-II î.e.n. Acești termeni pot fi puși în relație cu rădăcina „g'hel" – „a sclipi" sau cu „g'el" – „limpede", „luminos" (care se regăsește în denumirea aurului din letonă – „zèts", slavă veche – „zlato", rusă – „zolotos", bulgară – „zlato".

„În acest caz", scrie Hadrian Daicoviciu[19], „Zalmoxis ar fi el însuși o divinitate cerească și caracterul urano-solar al religiei daco-getice, demonstrat arheologic, n-ar mai fi câtuși de puțin uimitor."

Desigur, dacă Zalmoxis a fost un zeu chtonian, trebuie să optăm pentru forma „Zamolxis" a numelui său, a cărui primă parte, „Zamol", ar fi înrudită cu slavul „zemlya" „pământ", cu „Semele" – numele dat zeiței mamă a lui Dionysos și cu un cuvânt frigian care ar fi avut și el sensul de „pământ".

Însă, dacă Zalmoxis ar fi fost un zeu chtonic și numele său corect ar trebui scris „Zamolxis", atunci ce sens ar mai fi avut practica funerară a incinerării, în care fumul produs de rug se ridica la cer? De ce erau incinerați getodacii și nu înmormântați în pământ, pentru a fi mai aproape de zeul lor chtonian? Dacă Zalmoxis ar fi fost un zeu chtonian, de ce i se înălțau temple și altare pe înăl-

---

[18] A. Walde, J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, Berlin, I-III, 1927-1932, p. 662.

[19] Hadrian Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Editura Dacia, Cluj, 1972, p.219-220.

ținii, pe muntele Kogainon și la Grădiștea Muncelului? Nu ar fi fost mai firesc să aibă temple în pământ, în peșteri?

Un alt argument în favoarea ideii că Zalmoxis nu a fost un zeu chtonian este faptul că misteriile sale inițial nu se desfășurau în peșteri, ci în locuințe subpământene construite special pentru aceasta. Dacă Zalmoxis ar fi fost un zeu chtonic, misteriile celebrate în peșteri l-ar fi apropiat mai mult pe inițiat de zeul său. Or, misteriile lui Zalmoxis, ca și cele orfico-pitagorice, se celebrau în locuințe și nu în peșteri. Un alt argument ce sprijină ipoteza că Zalmoxis era un zeu uranian (mai exact, unul solar) este faptul că mesagerul trimis la fiecare patru ani la Zalmoxis este aruncat în sus, către cer, și nu îngropat în pământ.

3. *Alte ipoteze etimologice privitoare la numele „Zalmoxis"*

După cum arăta I. H. Crișan, grafia numelui „Zalmoxis" comportă discuții. Herodot, Platon, Mnaseas, Hellanicos, Porfir și, mai târziu, Iordanes, scriu „Zalmoxis". Altfel spus, cei mai însemnați autori greci care au scris despre acest zeu l-au numit „Zalmoxis". Începând cu Strabon (sec. I î.e.n. – I e.n.), autori ca Diodor din Sicilia, Lucian, Diogene Laertios, Hesychius și Iulian Apostatul au scris „Zamolxis". Însă aceștia sunt autori greci care au scris într-o epocă tardivă, așa că nu ne putem baza pe aserțiunile lor, dacă acestea sunt contrazise de autorii greci din epoca clasică. Autorii moderni, în frunte cu Mircea Eliade, au preluat grafia „Zalmoxis". Totuși, I. I. Russu a stăruit în mod consecvent asupra grafiei „Zamolxis", adoptând părerea lui P. Kretschmer. Desigur forma Zamolxis reprezintă o metateză a formei inițiale, „Zalmoxis".

În ceea ce privește forma „Zalmoxis", Nicolae Densușianu[20] face afirmația că acest teonim „nu putea fi altceva decât un simplu epitet hieratic al lui Saturn", însă o astfel de ipoteză este imposibil de admis. El scrie că, din punct de vedere etimologic, „Zalmoxis" ar trebui pus în relație cu un termen din limba dacilor, care îl desemna pe Zeul-moș. Ultima silabă a acestui teonim, „is", nu ar reprezenta altceva decât un sufix grecesc. Prima silabă a acestui nume, „zal", ar trebui pusă în legătură cu un termen din limba dacilor ce ar avea sensul de „zeu" sau chiar „zeul". Ipoteza lui Nicolae Densușianu este reluată în epoca noastră de A. Pandrea.

Această etimologie este oarecum înrudită cu cea propusă de Porfir, care, precum am arătat, propune două etimologii. Una asociază cuvântul „Zalmoxis" cu termenul „zalmon" – „blană", „piele", „blană de urs"; cea de-a doua interpretează termenul „Zalmoxis" ca având sensul de „bărbat străin". Porfir era un erudit, foarte bine informat cu privire la religiile diferitelor popoare, iar etimologiile sale, chiar dacă sunt puțin verosimile, trebuie totuși analizate cu atenție. Prima, care asociază termenul „Zalmoxis" cu cuvântul „zalmon" – „blană de urs" nu poate fi admisă, întrucât face abstracție de ultima silabă a acestui teonim, „xis", și nu explică dispariția consoanei „n", din „zalmon", în „Zalmoxis". A doua etimologie propusă de Porfir, care interpretează termenul „Zalmoxis" ca având sensul de „bărbat străin" (în greacă, *xenos aner*) trebuie discutată mai pe larg.[21]

„Xenos", luat ca adjectiv, poate avea în greaca veche sensurile de: 1.„străin"; 2.„straniu", „insolit", „surprin-

[20] Nicolae Densușianu, *Dacia Preistorică*, București, 1913, p.213.

[21] A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1935, p.1341.

zător", „extraordinar". Luat ca substantiv, „xenos" ar însemna: 1.„oaspete"; 2.„străin căruia i se acordă ospitalitate". Aceste sensuri sunt însă mai puțin relevante pentru discuția noastră, întrucât, în „xenos aner", „xenos" este adjectiv. Dacă admitem că „moxis", din Zalmoxis, reprezintă un substantiv, al cărui sens îl vom arăta mai jos, prima parte a acestui teonim trebuie să fie un adjectiv, nefiind cu putință ca aceasta să fie un substantiv.

Acest adjectiv poate avea sensul de „străin". Totuși, întrucât Zalmoxis era un zeu adorat de daci, un zeu profund inserat în spiritualitatea geto – dacă, nu putem accepta sensul de „străin" pentru acest adjectiv. Așadar, rămâne de luat în considerare sensul de „straniu", „insolit", „surprinzător", „extraordinar", ca posibil sens al primei silabe a teonimului „Zalmoxis".

Conform sensului pe care Porfir îl atribuie teonimului „Zalmoxis" (sens redat în grecește prin „xenos aner"), „aner" are sensul de „bărbat", „om", și este evident că traduce a doua parte a numelui „Zalmoxis", și anume silaba „moxis". „Moxis" își găsește corespondente în slava veche – „mož", în rusă – „muž", în lituaniană – „žmogus" (având sensul de „bărbat"), în daco-romană – „moș", în afghană – „mašar" (având sensul de „fiu mai mare"), în albaneză – „moshe" (având sensul de „vârstă"), în tohariană – „mok" (având sensul de „bătrân"). Desigur, „moxis" trebuie apropiat și de „moț", termen daco-roman folosit în Munții Apuseni și având sensul de „bărbat".

Numele lui Zalmoxis trebuie să fie pus în relație cu misteriile sale, cu riturile tainice care îl revelau pe zeu adoratorilor săi.

Porfir, care era bine informat în domeniul religiilor din zona în care trăia și care a scris mai multe tratate despre acestea, afirmă că „Zal" ar fi sinonim cu grecescul „xenos"

– „straniu", „ciudat", „extraordinar". Acest sens ar fi justificat de caracterul straniu al practicii de mistere. Pe de altă parte, trebuie să observăm că, la multe popoare, numele zeilor făcea obiectul unei interdicţii, a unui tabu.

Astfel, Herodot II.61, nu menționează numele lui Osiris într-un pasaj în care discută despre acest zeu și scrie „ar fi din partea mea o impietate să pronunț (acest nume)". La evrei, pronunțarea numelui lui Dumnezeu era interzisă iar încălcarea acestei porunci reprezenta o gravă ofensă (Exodul 20:7, Leviticul 19:12, 26:16, Deuteronomul 5:11). De altfel, nu se știe nici astăzi cum se pronunța numele lui Dumnezeu de către evrei. Numele zeului protector al orașului Roma, ca și numele orașului Roma, erau tabu, fiind interzisă pronunțarea lor.[22] Tot astfel, cea mai mare parte a numelor zeilor semiți erau secrete, zeii fiind desemnați prin termeni ca „Baal" – „Stăpânul", „Melek" – „regele", „Adon" – „stăpânul", numele real, care era folosit în exorcisme și invocații fiind cunoscut doar de câteva persoane.[23]

De asemenea, papirusurile magice grecești acordau o mare însemnătate cunoașterii numelor reale ale divinităților egiptene, pe care le descriu în chip minuțios, pentru că numai cei ce cunoșteau aceste nume puteau să-i cheme pe zei în așa fel încât aceștia să răspundă la chemare.[24]

Toate acestea explică de ce numele unui zeu căruia îi erau asociate practici de mistere și care se arăta pe parcursul unor astfel de practici nu putea fi un nume explicit și

---

[22] Macrobius, *Saturnalia*, IX.3

[23] Constantin Daniel, „Une mention paulinienne des esséniens de Qumran", în *Revue de Qumran*, Paris, nr.20 (1966), p.565.

[24] Karl Preisandanz (ed. coord.), *Papyrii graecae magicae*, tom I, Berlin, 1928, tom II, Berlin, 1931.

trebuia ascuns, cel puțin în parte. De aceea, zeul care apare în practicile de mistere este „straniu", „ciudat", „insolit", „extraordinar".

Totuși, credem că sensul primei silabe a numelui „Zal-moxis", silaba „zal", nu este cel afirmat de Porfir, adică de „straniu", „insolit", „extraordinar"; sensul acestei silabe trebuie să fie în legătură cu modul exact al apariției acestui zeu în cursul practicilor de mistere. De altfel, Porfir însuși era un mistic, aparținând grupului neoplatonicienilor și fiind unul dintre principalii discipoli ai lui Plotin, despre a cărui viață a și scris. De asemenea, la Tyr, el l-a cunoscut și pe Origene. Porfir însuși a avut numeroase viziuni mistice, la care face referire în capitolul 23 din *Viața lui Plotin*. El, ca și maestrul său, Plotin, spera să transforme filozofia într-o știință despre Dumnezeu (*theosophia*).[25] Porfir a scris o serie de tratate pe teme religioase: *Despre filozofia oracolelor*, *Despre imaginile zeilor*, *Despre înfrânarea de la consumul cărnii* și 15 cărți intitulate *Împotriva creștinismului*. Din toate aceste lucrări ne-au parvenit fragmente în care Porfir dezvoltă o tehnică a vieții religioase.

Porfir, un bun cunoscător al religiilor și, mai ales, un practicant al lor s-ar fi ferit să dezvăluie sensul exact al celor ce se petreceau în cursul misteriilor lui Zalmoxis, mulțumindu-se să afirme că numele „Zalmoxis" se referă, la modul general, la un bărbat sau la un moș straniu, ciudat, insolit, temându-se, la fel ca și Herodot, să nu comită un sacrilegiu în caz că ar fi dezvăluit adevăratul sens al numelui zeului geto-dac. De altfel, mărturia lui Porfir cu privire la Zalmoxis este demnă de luat în consi-

[25] A. și M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, vol.V, Paris, 1928, p. 835.

derare, dat fiind că acesta era un om cult, instruit în domeniul religiilor, fiind autorul a numeroase tratate pe această temă.

Dacă prima silabă a teonimului „Zalmoxis", adică „Zal", ar fi avut sensul de „straniu", „ciudat", ar fi trebuit să ni se dezvăluie și în ce anume consta caracterul său straniu, ciudățenia sa, prin ce era extraordinar acest Zalmoxis. Întrucât Porfir nu dă o astfel de explicație, trebuie să deducem că un tabu, o interdicție, acopereau, și în cazul lui Zalmoxis, dezvăluirea exactă a sensului numelui său. Astfel s-ar justifica de ce Porfir nu vrea să dezvăluie ce se petrecea în cursul misteriilor lui Zalmoxis.

Am presupus că teonimul „Zalmoxis" trebuie pus în relație cu ceremoniile ce aveau loc în cursul misteriilor sale. Or, Zalmoxis apărea în cursul misteriilor sale într-un mod „straniu", „ciudat", la fel cum apărea orice alt zeu în cadrul unor practici de mistere. Caracterul său straniu era dat de luminozitatea sa, de faptul că în cursul practicării misteriilor sale apărea un personaj, un bărbat sau un moș, strălucitor, luminos. De altfel, așa cum am arătat în cadrul expunerii referitoare la misteriile grecești, *epopteia* – „vederea", „apariția" zeului – era însoțită de luminozitate, de o strălucire puternică, creată, la Eleusis, prin luminarea cu făclii a unei statui a zeului aflată într-un loc plin de obscuritate.

Pe de altă parte, prima silabă a teonimului, „Zal", pare a fi în legătură cu termeni geto-daci care desemnau corpuri luminoase, strălucirea, luminozitatea. Putem considera că „Zal" ar putea fi un adjectiv având sensul de „luminos", „strălucitor". Poate că Porfir cunoștea acest sens, însă este la fel de posibil ca sursele sale de informare să nu fi vrut să îi dezvăluie toate amănuntele legate de misteriile zeului. În orice caz, traducerea lui „Zal" prin

„straniu", „insolit" este aproximativă şi nu oferă nicio informaţie despre modul în care Zalmoxis îşi făcea apariţia în cursul misteriilor sale.

a) în ceea ce priveşte prima parte a compusului „Zalmoxis" şi anume silaba „zal", sunetul său iniţial şi anume spiranta „z" ar putea proveni din rădăcina indo-europeană „g' el" – „limpede", „luminos" sau din rădăcina „g'hel" – „a sclipi".[26]

Considerăm că, pentru a doua parte a compusului „Zal-moxis", trebuie să acceptăm sensul de „moş", de „bărbat", iar pentru prima parte a acestui teonim, adică „Zal", trebuie să considerăm că derivă din adjectivul „g'el" – „limpede", „luminos". Aşadar, „Zal-moxis" ar însemna „moşul luminos" sau „bărbatul luminos".

Cu alte cuvinte, etimologia propusă de Porfir pare să fie exactă doar în ceea ce priveşte cea de-a doua parte a numelui „Zal-moxis". În acest sens, „moxis" ar deriva de la un etimon traco-get ce a dat în română cuvântul „moş"[27], cuvânt având un foarte mare număr de sensuri şi multiple forme derivate. Aproape că nu poate fi găsit, în limba română, un termen cu atât de multe sensuri şi care să fi fost preluat în mai toate limbile vorbite de popoarele vecine cu românii. Nu putem reconstitui cu prea multă probabilitate forma traco-getă a acestui termen din limba română.

Romulus Vulcănescu[28] arată că, în mitologia precreştină a românilor, prin cultul morţilor, strămoşii şi moşii

---

[26] I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, Bucureşti, 1967, p.128.

[27] Mircea Mihai Rădulescu, „Daco-Romanian-Baltic Common Lexical Elements", în *Ponto-Baltica*, I, 1981, p.52-56.

[28] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1985, p.215.

au fost ridicați la rangul de semidivinități și divinități. Astfel, după marele nostru etnolog, la români au existat zei moși și semizei moși (dintre aceștia din urmă fiind, de pildă, Moș Crăciun, Moș Ajun, Moșul Pădurii). Zeii moși, dintre care cel mai mare era Fărtatul, au involuat în plan mitic, devenind semidivinități ale timpului sacru, ale meteorologiei populare și ale cultului morților. Însă, inițial, Zeul-moș era un zeu suprem care își avea reședința în Munții Carpați iar însemnele puterii sale erau lumina, Soarele, Luna, astrele. Zeul-moș avea atributele unui zeu suprem[29] și caracteristici evident similare cu cele ale lui Zalmoxis. Divinitatea principală a păstorilor era Zeul-moș[30] și despre el se cântă în colinde. Numit și „Păcurărașul moș" și „Cioban moș", el suferă modificări morfologice în colinde.[31]

b) Prima parte a numelui „Zal-moxis", „zal", ar putea fi pusă în legătură și cu alți termeni din limba dacă care trimit la ideea de „strălucire", „luminozitate".

Nu știm cu exactitate cum se numea Soarele în limba geto-dacă, dar, după cum scrie V. Pârvan, în mod cert, în mileniul I î.e.n., ca și în apusul celtic sau în nordul germanic, tot la fel și în Carpați, clasa nobilă credea în zei cerești; printre ei, cu siguranță era și zeul Soarelui, cu simbolurile lui: discul, roata, barca, lebăda. Era acel zeu denumit uneori Apollo Hyperboreul, despre care povestesc legendele elene referitoare la cultul Soarelui și al lebedei la neamurile de la miazănoapte.[32] „Reprezentările simbolice ale zeului solar, roata, lebăda, barca etc., transmise

---

[29] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, p.216.

[30] Idem, p.216.

[31] Idem, p.546.

[32] Vasile Pârvan, *Dacia*, ed. a V-a, București, 1972, p.52.

de lumea mediteraneană nordicilor pe la începutul epocii bronzului, îndepliniseră și în Carpați aceeași misiune ca și aievea."[33] Am arătat anterior că Zalmoxis a trăit în mod cert înainte de războiul Troiei, întrucât *abioii* menționați în *Iliada*[34], vegetarieni, cucernici și drepți, au fost instruiți de un învățător care propovăduia aceleași doctrine ca și Zalmoxis și care, prin aceasta, trebuie considerat drept Zalmoxis însuși. Așadar, Zalmoxis a trăit într-o epocă în care cultul zeului Soare domina religiile indo-europene și, de aceea, putem formula ipoteza că, dacă Zalmoxis a fost zeul suprem al geto-dacilor, el trebuie să fi fost o personificare a Soarelui.

Soarelui i se spune în latină „sol – solis", în greaca veche „helios", în greaca homerică „selas" (ce provine dintr-un radical „sel" – „a străluci"), în lituaniană „saule", în sanskrită „surya", în prusaca veche „saule", în germană „sonne". Dacă presupunem că „Zal" – prima silabă din numele „Zalmoxis" – însemna „Soare", atunci numele acestui zeu ar avea înțelesul de „om – Soare" sau de „moș – Soare", corespunzând lui Făt Frumos din Soare din mitologia română. După cum afirmă Romulus Vulcănescu[35], dintre caracterele esențiale ale mitologiei române, solarismul este o dominantă mitică proprie spiritualității pre, proto și române. Poporul român interpretează Soarele și rosturile lui cosmice și terestre ca fiind esențiale pentru concepția și viziunea sa despre viață și lume. Soarele este reprezentat și într-o pictură rupestră din defileul Dunării, peștera „Gaura Chindiei" (jud. Caraș-Severin), pictură

[33] Vasile Pârvan, *Dacia*, p.78.

[34] *Iliada*, XIII.4–6.

[35] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985, p.367.

efectuată cu ocru roșu și datând din mileniul VI î.e.n.[36] De altfel, concepția referitoare la un „om-Soare" nu există numai la români, în mitul lui Făt Frumos din Soare, ci poate fi găsită la multe alte popoare, de exemplu la boșimanii din sudul Africii.[37]

Putem presupune că prima silabă a teonimului „Zalmoxis", adică „Zal", reprezenta fie numele geto-dac al Soarelui, fie numele prin care era desemnat un atribut solar.

c) În mai multe limbi indo-europene de tip satem, deci apropiate de limba geto-dacică, ideea de „strălucire", „sclipire", „scânteiere" este desemnată prin termeni asemănări din punct de vedere fonetic cu morfemul „Zal", din „Zalmoxis".

Astfel, în lituaniană, există „žerin", „žereti" – „a străluci" și „žarije" – „cărbune aprins", în slava veche există „zorja" – „strălucire", „zarja" – „rază", în slovenă există „zorja" – „strălucire", în slovacă există „zor" – „strălucire", în sârbă și în croată există „zrcodlo" – „oglindă", în rusă există „zercalo" – „oglindă".

Așadar, exista o rădăcină „zer" – „zar" – „zor", care făcea referire la ideea de „strălucire", „sclipire", „scânteiere".[38] Tocmai această rădăcină pare să poată fi identificată și în prima silabă a numelui „Zalmoxis".

d) Pe de altă parte, trebuie să menționăm un alt termen care poate fi pus în relație apropiată cu „Zal" – prima silabă a compusului „Zalmoxis". Este vorba de radicalul „zar" care, în unele limbi indo-europene, are sensul de

---

[36] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, p.173.

[37] Mandics György, *Civilizația și culturile Africii vechi*, Editura Sport-Turism, București, 1981, p. 123.

[38] Alois Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der Indo-germanischen Sprachen*, I-er Band, Berlin und Leipzig, 1930, p.602.

„aur": în kurdă există „zer" – „aur" și „rerîn" – „de aur"[39], în rusă, ucraineană și bulgară găsim „zoloto", în slava veche există „zloto", în sârbă și în croată există „zlato", în slovenă și în poloneză există „zloto", în lituaniană „zeltas", în letonă „zelts", în avestică „zaranya" și „zairi"[40], în afghană „zar", în persană tot „zar"[41], cu multiple forme derivate („zaraf" – „schimbător de bani", „Zarathustra" – „cămila de aur", unde „zarath" are sensul de „aur" și „ushtra" de „cămilă", „zarkhane" – „monetărie"). Adrian Rize[42] arată că numele „Zarand", dat unei regiuni din Munții Apuseni, regiune bogată în zăcăminte de aur care au fost exploatate încă de înainte de epoca romană ar trebui pus în relație cu termenul iranian „zar" – „aur".

Am arătat că aurul, considerat în mai în toate mitologiile ca metal al zeilor, este un metal solar și, totodată, este simbol al firii divine, după cum spune Sf. Chiril al Alexandriei.[43] La vechii egipteni, era permisă folosirea lui doar în cazul în care fusese primit de la faraon; de asemenea, am arătat că la geto-daci, între sec. III î.e.n. și I e.n., nu era permisă utilizarea lui și nu se permitea depunerea sa în morminte.

---

[39] Cfr. K.K. Kurdaev, *Gramatika kurdskogo iazyka*, Moscova, 1978, p.152 și 82.

[40] M. Faster, *Etimologiceski slovar ruskogo iazyka*, Moscova, 1967, *sub-voce*.

[41] H.F.J. Junker, Bozorg Alavi, *Wörterbuch persisch – deutsch*, V.E.B., Leipzig, ed.II, 1977, p.381.

[42] Cf. Adrian Riza, „Concordances lexicales entre elements roumains anciens et elements relevants des aires iraniennes et caucasiennes", în *Studia et Acta Orientalia*, București, VIII (1971), p.29–44.

[43] Sf. Chiril al Alexandriei, în Migne, *Patrologia graeca*, vol. 77, col. 899-900.

Nici în Egipt aurul nu poate fi găsit în mormintele din mileniul al V-lea î.e.n., însă în epoca faraonilor aurul nu se putea nici cumpăra şi nici vinde; aurul era lucrat în podoabe în temple. Exista un monopol regal al aurului în Egipt iar faraonii acordau arme de aur și podoabe de aur, chiar o mască de aur, ostașilor care s-au arătat viteji în lupte. Era așa-zisul „aur al vitejiei"[44]. Același monopol regal asupra aurului pare să fi existat și la daci; se pare că au existat relații între *homines religiosi* geto-daci și Egipt, căci Deceneu a fost pentru o vreme în Egipt.[45] Acest monopol al faraonilor egipteni asupra aurului dovedește că aurul era socotit un metal sacru.[46]

Se pare că și la geto-daci exista un monopol regal asupra aurului; interdicția de a depune aurul în morminte era probabil corelată cu o interdicție de a purta podoabe de aur de către cei în viață.

Tot astfel, la incași, în Peru, era interzisă purtarea aurului de către popor; doar regele incaş și familia sa puteau să poarte aur. De asemenea, în India, cei ce făceau parte din casta *paria* nu aveau voie să poarte nimic de aur, ci doar podoabe de fier.[47]

e) Se știe că în spațiul carpato-danubiano-pontic existau zăcăminte importante de chihlimbar (ambru), mai ales în zona județului Buzău. Chihlimbarul este o rășină fosilă pietrificată, cel mai adesea de culoare galbenă, ce

---

[44] Cfr. Max Ebert (ed.), *Reallexikon der Vorgeschichte*, VII Band, Berlin, 1926, *sub-voce* „Gold", p. 379.

[45] Strabon, VII.III.11.

[46] Constantin Daniel, „La prohibition du fer dans l'Egypte ancienne", în *Studia et Acta Orientalia*, VII (1968), p.3-21.

[47] Jeannine Auboyer, *Viața cotidiană în India antică*, traducere română Achim Popescu, Editura Științifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p.44.

provine de la câteva specii de pin. Chihlimbarul a servit, în antichitate, la confecționarea de amulete și de obiecte de podoabă. În Europa, încă din neolitic, chihlimbarul a avut o destinație similară. De asemenea, grecii și romanii au folosit mari cantități de chihlimbar pentru a confecționa bijuterii și amulete. În antichitatea europeană, cele mai mari zăcăminte de chihlimbar se aflau pe țărmul Mării Baltice, în regiunea orașului Kaliningrad. De asemenea, pe țărmurile Mării Nordului se găseau mari zăcăminte de chihlimbar. Chihlimbarul era unul dintre principalele articole de comerț din antichitate, fiind adus de la mai depărtări, așa cum și cositorul era adus din Bretania, argintul din Grecia, din Anatolia sau din Peninsula Iberică, aromatele din Arabia, lapis-lazuli din Afghanistan și mătasea din China. Asemenea celebrului drum al mătăsii, exista un drum al chihlimbarului, care trecea și prin spațiul carpato-danubiano-pontic, unde locuiau geto-dacii.

În ciuda existenței a atât de multe zăcăminte de chihlimbar în regiunea Buzăului, în ciuda faptului că drumul chihlimbarului trecea prin zona Daciei iar la Roma, în Grecia și în întregul bazin mediteranean se importau mari cantități de chihlimbar, totuși, spre deosebire de situația din alte regiuni ale lumii, în mormintele geto-dacice nu s-a găsit deloc chihlimbar, nici în epoca bronzului, nici în Hallstatt, nici în La Tène. Vasile Pârvan[48] scrie: „Déchelette a făcut o observație foarte judicioasă ... ritul incinerării, devenind comun, chihlimbarul a ars împreună cu corpul." Într-adevăr, chihlimbarul fiind o rășină, arde atunci când este pus în foc, și, ca urmare, în mormintele de incinerație nu poate fi găsit chihlimbar. Chiar și așa,

[48] Vasile Pârvan, *Getica*, Bucureşti, 1926, p.557.

Vasile Pârvan este de altă părere decât arheologul francez: „Totuşi, explicaţia nu e suficientă, împrejurările de la noi nu sunt unice în Europa; ţinuturile de la Adriatica, Bosnia, regiunea Anconei etc. sunt foarte bogate în colane de chihlimbar şi doar şi pe acolo au fost incinerări de morţi şi incendii de sate. Prin urmare, adevărata concluzie trebuie să rămână tot aceea pe care am formulat-o la examinarea Hallstattului getic şi anume că chihlimbarul era un material destul de rar folosit la noi."

Mai departe, Vasile Pârvan scrie în legătură cu aceeaşi problemă: „Nu putem să dăm niciun răspuns la întrebarea dacă chihlimbarul (existând la noi în judeţele Gorj şi Buzău) a fost exploatat sau cumpărat şi folosit în ţara noastră în a doua epocă a fierului. Într-adevăr, nu găsim chihlimbarul nicăieri, nici în morminte, nici în locuinţe. Explicaţia că ritul incineraţiei, pentru sepulturi, şi incendierea staţiunilor în timpul războaielor ar putea explica absenţa acestui material aşa de uşor inflamabil nu este suficientă. Circumstanţe analoage nu au împiedicat conservarea chihlimbarului pe coastele Mării Adriatice. Este deci cu mult mai probabil că chihlimbarul a fost cu adevărat puţin folosit la noi."[49]

Explicaţia absenţei chihlimbarului în mormintele geto-dace credem că este alta. Mai întâi, trebuie să arătăm că, în antichitate, chihlimbarului i se spunea „piatra Soarelui" şi că era considerat a fi „raze de Soare încremenite pe crestele valurilor oceanice"[50]. Chihlimbarul, în special cel galben, este strălucitor şi dobândeşte o puternică luminozitate când este luminat de Soare. În plus, frecat

[49] Vasile Pârvan, *Getica*, p.788.

[50] Maria Păun, „"Piatra soarelui", tezaur al unei lumi străvechi", în *Ştiinţă şi Tehnică*, no.8/1985, p.30 sq.

cu o cârpă, dobândeşte proprietăţi electrice, se încarcă cu electricitate statică şi capătă proprietăţi magnetice. În aceste condiţii, chihlimbarul pare a poseda magnetism natural şi, la fel ca şi fierul meteoritic, pare să fie „viu", întrucât atrage la el mici particule de frunze uscate sau de lemn.

De altfel, chihlimbarul, numit în greaca veche „elektron", a dat numele său electricităţii. În antichitatea greacă, Aristotel şi Hippias au afirmat că Thales din Milet, primul filozof grec, „atribuia un suflet şi lucrurilor neînsufleţite, dovedind acest lucru prin piatra magnetică şi chihlimbar".[51]

Datorită strălucirii şi culorii sale, în antichitate, i s-a atribuit chihlimbarului o origine solară; Pliniu cel Bătrân explică formarea acestei substanţe scriind că ultimele raze de Soare, lansate cu putere pe pământ, lasă un fel de sudoare grasă, pe care valurile o iau şi o aruncă mai târziu, sub formă de chihlimbar, pe malurile mării.[52]

Astfel, chihlimbarul reprezintă o substanţă care are afinităţi cu Soarele, strălucind puternic şi având culoarea galbenă, ca lumina Soarelui. De aceea, chihlimbarul a fost numit „piatra Soarelui". De asemenea, chihlimbarul era considerat sacru datorită faptului că, după cum arăta Thales din Milet (sfârşitul secolului al VII-lea î.e.n. – începutul secolului al VI-lea î.e.n.), se presupunea că este viu, că are suflet, ca argument aducându-se capacitatea sa de a atrage la el şi de a pune în mişcare mici bucăţi de lemn sau frunze uscate. Datorită sacralităţii sale, chihlimbarul nu era depus în morminte, alături de cel răposat, vecinătatea unui mort putând altera puritatea sa. Pe de altă parte, chihlim-

---

[51] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, traducere română C.I. Balmuş, Bucureşti, 1963, p.121.

[52] Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia*, XI.36.

barul, prin strălucirea sa, prin culoarea sa galbenă, prin valoarea sa, are o înrudire certă cu aurul, și el considerat drept metal solar de toate popoarele antice. Tocmai din cauza similitudinii sale cu aurul, care nu putea fi depus în morminte, nici chihlimbarul nu este de găsit în sepulturi. Ca și aurul – metal sacru, nici chihlimbarul – substanță sacră – nu putea fi impurificat prin depunerea sa în morminte.

4. Sensul numelui „Zalmoxis"

Din această lungă trecere în revistă a posibilelor etimologii ale numelui „zalmoxis" se pot deduce câteva lucruri.

Partea a doua a acestui nume, „moxis", e de pus în relație cu termenul românesc de „moș" și cu termenul slav „muj".

Prima parte a acestui nume este fonetic foarte apropiată de termeni care, în limbile indo-europene, au sensul de „strălucire", „sclipire"; de asemenea, poate fi pusă în relație cu termeni care au sensul de „aur" sau de „Soare". Așadar, *grosso modo*, putem considera că sensul silabei „zal" este ceva de genul „strălucitor", „sclipitor", „luminos", așa cum sunt Soarele și aurul.

Putem afirma cu certitudine că „Zal-moxis" are sensul de „moș", „strălucitor". „Zal" este apropiat fonetic de termeni ce au sensul de „Soare" sau de „aur", iar acești termeni evocă ideea de „strălucire", de „luminozitate", de „sclipire".

În stadiul actual al cunoștințelor noastre, nu putem afirma cu certitudine care este sensul exact al primei silabe a numelui „Zalmoxis"; totuși, este cert că sensul ei trimite la ideea de „strălucire". Astfel că sensul compusului „Zal-moxis" este ceva de genul „om/moș strălucitor/luminos".

5. Apariția lui Zalmoxis în cursul practicării misteriilor sale

Am arătat în cursul expunerii noastre asupra misteriilor traco-elenice că partea esențială a acestor ceremonii este *epopteia* – „arătarea", „înfățișarea" zeului înaintea inițiaților care au posibilitatea de a-l percepe pe acesta în mod direct.

Pe parcursul stării de deprivare senzorială care, după cum am arătat, reprezintă procesul esențial al practicării misteriilor lui Zalmoxis, apăreau inițial puncte de lumină și apoi pete de lumină precum și figuri luminoase. Starea de deprivare senzorială a fost realizată și de asceții care au stat izolați în întuneric, în peșteri sau în camere izolate, fără niciun fel de contacte cu alți oameni, care au stat treji, „veghind și priveghind". Experiențele avute de ei în stări de tipul deprivării senzoriale sunt descrise în texte cum ar fi *Apophtegmata patrum aegyptiorum* (în traducere română, *Pateric*).[53] Lucrarea cuprinde sfaturi ale sfinților bătrâni „pentru multe feluri de năluciri și înșelăciuni diavolești cu care amăgește și înșeală vrăjmașul pe mulți, vrând ca să-i smintească din calea mântuirii, și să-i depărteze de Dumnezeu, și să le fie în zadar osteneala lor".

„Acestui frate adeseori i se arăta diavolul în chilia lui, în chip de înger de lumină." (cap.VII, 2)

„Un frate oarecare, într-o noapte citindu-şi pravila sa (priveghea) ... iar vicleanul diavol, prefăcându-se în chip de înger luminat ..." (cap.VII, 4)

---

[53] *Apophtegmata patrum aegyptiorum*, Migne, *Patrologia graeca*, vol. XL, în traducere română, *Pateric ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale sfinților bătrâni*, Bucureşti, 1829, şi Râmnicu-Vâlcea, 1930.

„Unui frate oarecare i s-a arătat diavolul în chip de înger luminat, într-o noapte..." (cap.VII, 5)

„Şi ştim pre un om ca aceia, la care au venit un pâlc de diavoli luminaţi strălucind, ca o ceată de îngeri, cu o căruţă de foc având cai de foc, şi ca o mulţime de ostaşi înarmaţi ..." (cap.VII, 9)

„Un frate oarecare şedea în tăcere, liniştit în chilia lui, păzindu-şi pravila şi orânduiala sa. Iar vrăjmaşul diavolul... s-a închipuit vicleanul în chip de înger luminat ..." (cap.VII, 10)

Multe din vedeniile pe care le povestesc de regulă *homines religiosi* fac referinţă la personaje foarte luminoase. De pildă, Avva Antonie, starețul Lavrei Elioților, lavră zidită de el, relatează: „Înainte de a ajunge sihastru am căzut în uimire (extaz) şi am văzut un tânăr care strălucea mai mult decât Soarele".[54]

De altfel, trebuie să admitem că multe din viziunile avute de *homines religiosi* catolici erau datorate deprivării senzoriale şi lipsei de somn; aşa se face că mulţi dintre aceştia descriu viziuni luminoase produse în cursul stărilor lor de extaz. De exemplu, în cazul lui Heinrich Suso (1300-1366) „lucirile strălucitoare constituiau o trăsătură obişnuită a viziunilor sale."[55] Tot astfel, Sf. Margareta-Maria (1647-1690) avea viziuni însoţite de flăcări sau de un soare care producea o lumină strălucitoare.[56]

Viziunile care apăreau în cursul practicării misteriilor lui Zalmoxis se produceau în încăperi obscure. Aceste

---

[54] Ioan Evcrata, *Limonariu*, Migne, *Patrologia graeca*, vol. 74, col. 119-122, cap. LXVI.

[55] James H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, traducere franceză, Alcan, Paris, 1925, p.93.

[56] Idem, p.166.

viziuni ce apăreau în întuneric trebuie să fi fost luminoase căci altfel nu ar fi putut fi percepute în întuneric. Vederea unui bătrân înconjurat de o lumină strălucitoare a putut fi interpretată ca o epifanie, ca *epopteia* zeului principal al geto-dacilor, ca arătarea divinității primordiale. Aspectul cărunt, părul alb, accentuau luminozitatea capului acestui personaj. Astfel că numele „Zalmoxis" – „bătrân/moș strălucitor" se explică prin modalitatea aparte în care apărea Zalmoxis adoratorilor săi, pe parcursul practicării misteriilor sale.

Capitolul XVI

Ritualul misteriilor lui Zalmoxis

Relatarea lui Herodot despre ocultarea lui Zalmoxis într-o încăpere subterană cât și relatările referitoare la desfășurarea misteriilor traco-elenice sau la cele ale zeilor adorați de traci (Dionysos, Bendis, Apollo) constituie surse destul de ample pe temeiul cărora putem încerca să reconstituim scenariul misteriilor lui Zalmoxis la geto-daci.

Însă, întâi de toate, va trebui să stabilim epoca în care a început celebrarea acestor misterii și, implicit, va trebui să încercăm să precizăm, cu aproximație, perioada în care a trăit Zalmoxis.

1. *Perioada în care a trăit Zalmoxis*

Herodot expune relatarea grecilor din Hellespont și din Pontus Euxinus, conform căreia Zalmoxis ar fi fost sclavul lui Pitagora și deci a fost contemporan cu marele gânditor grec. Or, acesta a trăit între anii 582-500 î.e.n., deci în secolul al VI-lea î.e.n.[1] Însă, totodată, Herodot

[1] Aram Frenkian, „Studiu introductiv" la Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, București, 1963, p.608.

mai scrie – și aceasta reprezintă opinia sa și nu o informație preluată de la grecii din Hellespont și de la Pontus Euxinus: „eu cred, de altfel, că Zalmoxis a fost anterior lui Pitagora cu un mare număr de ani."[2] Așadar, conform lui Herodot, Zalmoxis, fie el om fie zeu al geților, a trăit cu mult înainte de Pitagora. Putem afirma că misteriile lui Zalmoxis au fost instituite de Zalmoxis însuși, în timpul vieții sale. Or, misteriile traco-elenice au fost elaborate înainte de războiul Troiei, în mileniul al II-lea î.e.n.. Astfel, Dionysos, care este menționat în *Iliada*[3], a avut misterii care, de asemenea, sunt atestate în *Iliada*, laolaltă cu participanții la aceste ceremonii. Aceste misterii sunt și ele anterioare războiului Troiei.

Pe de altă parte, în antichitate, exista un consens unanim în privința faptului că Orfeu a trăit înainte de războiul Troiei, marele poet și cântăreț fiind, de altfel, menționat și de Herodot.[4] Misteriile de la Eleusis, și ele de origine tracă, după cum am arătat anterior, au fost instituite tot înainte de războiul Troiei. Cultele de mistere, înrudite cu riturile societăților secrete ale popoarelor primitive, reprezintă practici religioase mult mai vechi decât cultele zeităților cetăților din antichitate. Dar, dacă misteriile tracice, preluate apoi de greci, au apărut în mileniul al II-lea î.e.n., nu poate fi admis ca traco-geții să fi avut misterii abia începând cu mileniul I î.e.n. Se poate considera că misteriile traco-geților erau tot atât de vechi ca și cele ale celorlalți traci, adică la fel de vechi ca misteriile orfice, ca cele dionisiace sau ca cele de la Eleusis. Un alt argument în favoarea vechimii misteriilor lui Zalmo-

[2] Herodot, IV.95.

[3] *Iliada*, VI.137.

[4] Herodot, II.81.

xis este faptul că *epopteia*, epifania divinității în misteriile lui Dionysos, în misteriile orfice sau în misteriile de la Eleusis era artificială fiind produsă prin manipulare, prin procedee iluzioniste care îi înșelau pe inițiați și le dădeau acestora iluzia că percep zeitatea. Toate aceste procedee vizau imitarea apariției naturale, a viziunilor produse pe parcursul deprivării senzoriale ce constituie parte a practicării misteriilor lui Zalmoxis. De aceea, este logic să inferăm că *epopteia* și, în genere, practicile de mistere din orfism, cele aferente cultului lui Dionysos sau cele de la Eleusis, imitând *epopteia* din misteriile lui Zalmoxis, au apărut mai târziu decât misteriile lui Zalmoxis, pe care le-au avut ca model. Așadar, se poate conchide că misteriile lui Zalmoxis sunt anterioare celorlalte misterii tracice, așa cum originalul este anterior copiei. De aceea, suntem îndreptățiți să afirmăm că Zalmoxis și misteriile sale au existat încă din mileniul al II-lea î.e.n., adică înainte de instituirea celorlalte misterii trace.

Există și un alt argument care poate susține în mod decisiv această afirmație. După cum am arătat în capitolul „*Abioii* geto-daci în *Iliada*", *abioii*, popor trac (după cum afirmă unul dintre cei mai fecunzi scriitori din antichitate, Didymos), erau caracterizați de următoarele note definitorii:

a) Locuiau la nord de Grecia, dincolo de Dunăre;

b) Erau vegetarieni și se hrăneau preponderent cu lactate, existând la ei o interdicție referitoare la alimentația cu carne;

c) Creșteau cai, deci aveau nevoie de câmpii pentru a-și putea paște caii. Această caracteristică sprijină plasarea *abioi*-lor în câmpia Munteniei sau în sudul Moldovei;

d) Erau, după spusele lui Homer, cei mai drepți dintre oameni. Așadar, ei primiseră o învățătură morală și religioa-

să, probabil de la un reformator religios. Nu ar fi fost cu putință ca ei să devină cei mai drepți dintre oameni fără ca, în prealabil, pe parcursul a mai multor generații, să fi primit o educție moral-religioasă.

Se constată că *abioii* traci sunt foarte asemănători cu traco-geții adoratori ai lui Zalmoxis și, ca urmare, suntem nevoiți să îi identificăm pe unii cu ceilalți. În cazul unei astfel de identificări, cultul lui Zalmoxis și misteriile sale datează dinainte de războiul Troiei, ca și celelalte culte de mistere trace. Argumentele care ne constrâng să admitem că *abioii* traci sunt identici cu adoratorii lui Zalmoxis ar fi următoarele:

1. Despre geții adoratori ai lui Zalmoxis, Herodot scrie, întocmai ca și Homer despre *abioi*, că sunt „cei mai drepți" dintre oameni.

2. Ca și *abioii*, geții adoratori ai lui Zalmoxis locuiau dincolo de Dunăre, în spațiul carpato-danubiano-pontic.

3. Ca și geții adoratori al lui Zalmoxis, *abioii* erau vegetarieni. Pentru antici, interdicția referitoare la alimentația cu carne reprezenta o prevedere cu importante și grave consecințe religioase, căci îl excludea pe cel ce o respecta de la participarea la jertfele aduse zeilor și de la ospețele rituale ce însoțeau sacrificiile.

4. Ca și *abioii* traci, geții creșteau cai și erau vestiți pentru călărețiile lor, unii din zeii lor fiind reprezentați călare (cavalerii danubieni).

5. Ca și *abioii*, tracii geți erau „cei mai drepți" dintre oameni, adică erau oameni virtuoși și foarte cucernici.

Astfel că, în cazul în care *abioii* nu sunt identificați cu geții adoratori ai lui Zalmoxis, atunci ar trebui să admitem că în spațiul carpato-danubiano-pontic au existat popoare distincte, *abioii* și traco-geții, trăind aproximativ în aceeași perioadă, practicând deopotrivă vegetarianismul

şi trăind o viaţă virtuoasă. O astfel de situaţie este însă greu de admis, întrucât vegetarianismul era extrem de rar în antichitate; la fel de rară era şi viaţa virtuoasă, mai cu seamă la un popor întreg. De aceea, este puţin probabil ca *abioii* traci să fi fost alt popor decât geţii adoratori ai lui Zalmoxis, care aveau cam aceleaşi caracteristici definitorii ca şi *abioii.*

Fără îndoială, dacă *abioii* au devenit cei mai drepţi (cei mai virtuoşi) dintre oameni, după cum ne asigură Homer, aceasta a fost cu putinţă întrucât ei au fost educaţi de Zalmoxis, care, aşadar, a trăit înainte de războiul Troiei, ca şi *abioii.* Nu avem nicio menţiune a numelui lui Zalmoxis anterioară lui Herodot, dar existenţa religiei sale, care a marcat atât de profund spiritualitatea traco-getă prin faptul că a instituit o viaţă pură şi plină de virtuţi, ne constrânge să admitem existenţa unui reformator religios la traco-geţi, care nu este altul decât Zalmoxis. De altfel, puţine sunt practicile religioase care au luat fiinţă în mod spontan (cum s-a întâmplat, de exemplu, în cazul cultelor solare, agrare sau chtonice); de cele mai multe ori a existat o personalitate marcantă, care a pus bazele anumitor credinţe. Marii întemeietori de religii nu sunt mituri, personaje fabuloase, ci oameni care au avut realitate istorică.[5]

În acest sens, se poate considera că Zalmoxis a fost un personaj real, care a trăit înainte de războiul Troiei, în mileniul al II-lea î.e.n., când tracii ajunseseră la un nivel de civilizaţie comparabil cu cel al grecilor vechi. Zalmoxis a instituit un cult de mistere şi a propovăduit învăţături care i-au făcut pe traco-geţi să devină cei mai virtuoşi dintre oameni. Este posibil ca, iniţial, numele lui Zalmo-

[5] S.A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii,* traducere din limba rusă I. Vasilescu-Albu, Bucureşti, 1974, p.237,256,347,354.

xis să fi fost cu totul altul, știut fiind faptul că tracii, asemenea grecilor, își denumeau zeii cu numeroase apelative.

2. Desfășurarea misteriilor

Probabil că inițierea în misterii se aplica doar celor care solicitau să fie inițiați. Nu trebuie uitat faptul că, la fiecare patru ani, unul dintre inițiați era trimis către zeul Zalmoxis spre a-i expune nevoile poporului. Acest sol trimis către zeu era ales prin tragere la sorți, astfel că fiecare inițiat risca să fie desemnat de sorți ca mesager către Zalmoxis și să fie aruncat în sulițe.

Spre deosebire de toate misteriile grecești, inițierea în misteriile lui Zalmoxis comporta un risc major, acela de a muri aruncat în sulițe. Aceasta ne îndreptățește să presupunem că inițierea în misterii era un act nesilit. Întrucât cei ce fuseseră inițiați deveneau mult mai viteji, disprețuind moartea după ce avuseseră experiența lumii de dincolo, unde au putut să „guste" din nemurire, este de presupus că erau inițiați viitorii luptători. Aceasta ar putea fi și explicația pentru vitejia de care dacii, care știau că moartea nu reprezintă un sfârșit, ci începutul unei vieți mai fericite, dădeau dovadă în lupte.

Probabil că, la fel ca în cazul celorlalte misterii tracoelenice, străinii, cei impuri și femeile erau excluse de la inițierea în aceste misterii.

La fel ca în cazul misteriilor grecești, celebrarea era precedată de purificări prin îmbăieri. Urma apoi îmbrăcarea unui veșmânt curat, de culoare albă, așa cum purtau toți *homines religiosi* din zona Mediteranei. Puritatea rituală era obligatorie pentru cel ce dorea să se apropie de zei și, de aceea, inițiații în misteriile geto-dace trebuiau ca, întâi de toate, să treacă prin câteva etape de purificare.

După ce viitorii inițiați treceau prin aceste purificări, preoții înălțau rugăciuni către Zalmoxis, căruia i se cerea să îi ajute pe candidații la inițiere să ajungă în lumea de apoi pe parcursul recluziunii lor. Probabil că aceste rugăciuni erau însoțite de muzică, foarte populară la geto-daci, și cântată la nai sau la fluier. Muzica avea rolul de a crea un climat extatic înaintea inițierii.

Ca și în misteriile de la Eleusis sau în cele orfice, și în misteriile tracice li se cerea viitorilor inițiați ca, în prealabil, să postească și poate și să păstreze o tăcere deplină. Este de presupus că înainte de începerea ritualului propriu-zis mystul asculta o expunere a preotului, corespunzând etapei „celor spuse" (*ta legomena*) din misteriile grecești. Înainte de a intra în camera subterană, i se aminteau viitorului inițiat învățăturile lui Zalmoxis, că „nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile".

În continuare, după aceste expuneri referitoare la soarta omului după moarte, preoții geto-daci îi anunțau pe inițiați că vor intra în Hades, că îi vor vedea pe zei, poate chiar și pe Zalmoxis, și că vor trăi pentru o vreme în preajma lor, că îi vor putea auzi și chiar simți. De asemenea, li se dădeau instrucțiuni referitoare la modul în care trebuiau să se comporte în timpul ședерii lor în locuința subterană unde urmau să li se arate zeii.

Probabil că viitorilor inițiați li se oferea un ospăț, așa cum și Zalmoxis a oferit un ospăț înainte de a se claustra în subteran și așa cum se practica și în misteriile grecești. Ospățul era necesar pentru a da putere celor care urmau să fie lipsiți de orice hrană un număr considerabil de zile, când probabil că aveau voie doar să bea apă. Dat fiind că inițierea în misteriile lui Zalmoxis comporta privațiuni

însemnate și o probă dificilă de rezistență fizică și morală, este de presupus că cei slabi sau bolnăvicioși erau excluși de la inițierea în misterii, starea de sănătate fiind constatată de preoți care, după cum știm de la Platon[6], erau și medici în același timp. De asemenea, cei infirmi sau cei având anumite tare ereditare erau excluși de la inițiere.

3. *Claustrarea în încăperi subterane*

Am arătat că Pitagora s-a claustrat în încăperi subterane și discipolii săi, pitagoricienii, și-au construit o astfel de încăpere subterană la Roma, pe Via Maggiore, sub pământ, la 9 metri adâncime.[7] Despre locuința subterană pe care și-a construit-o Zalmoxis ne relatează Herodot IV.95, dar este foarte probabil că și alte locuințe subterane descoperite pe teritoriul României au servit drept locații pentru desfășurarea misteriilor lui Zalmoxis.

Astfel, sanctuarul cu 60 de discuri de calcar de pe terasa a XI-a de la Sarmisegetuza avea un subsol – după reconstruirea propusă de I.H. Crișan[8] – și acest subsol servea drept locuință subterană, unde se puteau claustra cei ce urmau să fie inițiați în misteriile lui Zalmoxis.

Tot astfel, la Ocnița (jud. Vâlcea), s-a descoperit un edificiu de mari proporții, probabil un templu, care avea trei încăperi subterane ce ar fi putut fi folosite pentru izolarea inițiaților în misteriile lui Zalmoxis.[9]

---

[6] Platon, *Charmides*, 156,d.

[7] Jerome Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porta Maggiore*, Paris, 1926, *passim*.

[8] Ion Horațiu Crișan, *Burebista și epoca sa*, București, 1977, p.454.

[9] Cfr. Dumitru Berciu, *Masca de bronz de la Buridava dacică (Ocnița), jud. Vâlcea, din vremea lui Augustus*, în *Apulum*, 13, 1975, p. 615,617.

Evident, după ce viitorii inițiați erau închiși în locuințele subterane, ei nu mai aveau voie să comunice cu nimeni până la terminarea claustrării. Aceste locuințe subterane erau probabil păzite pentru a se opri intrarea în încăperile de claustrare, dar și pentru a îndepărta zgomotele ce ar fi tulburat absența totală a stimulilor auditivi în aceste încăperi, condiție indispensabilă pentru realizarea stării de deprivare senzorială. Niciun zgomot și nicio lumină nu trebuiau să întrerupă lipsa de stimuli auditivi și vizuali. Acesta ar putea fi motivul principal pentru care izolarea nu se realiza în peșteri, unde puteau pătrunde zgomote din exterior și unde uneori ajungea și lumina, astfel încât izolarea nu era una deplină. De altfel, pentru ca obscuritatea să fie completă, se intra în aceste camere îmbrăcat în lână neagră, la fel cum se întâmpla și în cazul pitagoricienilor.

În ceea ce privește perioada cât dura claustrarea în aceste încăperi, este de reținut afirmația lui Porfir[10] după care, în cazul pitagoricienilor, aceasta s-ar fi desfășurat în trei etape de câte nouă zile. Astfel că perioada totală a claustrării ar fi de 27 de zile și, într-adevăr, acest interval de timp era în general suficient pentru apariția fenomenelor de deprivare senzorială care, așa cum am arătat, pot surveni și după mai puține zile de claustrare. Din textul lui Porfir reiese însă că la pitagoricieni claustrarea se făcea în trei etape de câte nouă zile, ceea ce înseamnă că, după fiecare nouă zile, claustrarea era întreruptă.

4. *Epopteia în misteriile lui Zalmoxis*

După mai multe zile de claustrare, viitorului inițiat, claustrat în întuneric și în liniște absolută, căruia i se interzisese să facă mișcări, îi apăreau viziuni. La început, era

[10] Porfir, *De Vita Pythagorae*, 17.

vorba de puncte luminoase, linii, iar apoi de imagini mai mult sau mai puțin clar conturate; în cele din urmă îi apăreau chipuri care vorbeau și se mișcau. Poate că aceluia care, după nouă zile, nu avea niciun fel de viziuni și nu auzea voci, i se prelungea timpul de ședere în locuința subterană până la de trei ori nouă zile; totuși, perioada minimă de timp petrecută în claustrare era de nouă zile. Viziunile reprezentau proiecții ale subconștientului fiecăruia; de aceea, inițiatul îi vedea îndeosebi pe cei pe care îi cunoscuse anterior și a căror imagine o reținuse, adică rudele și strămoșii săi. Tot astfel, după cum am arătat, barzii lituanienilor pretindeau și ei că își văd rudele răposate zburând prin aer călare pe cai. Conținutul viziunilor din starea de deprivare senzorială este similar conținutului viselor, experiența acestei stări nefiind altceva decât experiența unui vis într-o stare de veghe mai aparte. De aceea, în starea de deprivare senzorială, la fel ca în vis, erau percepute imagini familiare, cunoscute de inițiați.

Existența, la Ocnița, a trei camere de izolare ne îndreptățește să afirmăm, bazați și pe relatările despre Pitagora și Parmeniskos (discipol al lui Pitagora), că viitorii inițiați în misteriile lui Zalmoxis erau claustrați de câte unul singur în încăperea subterană. Această măsură era luată pentru a-i împiedica să schimbe cuvinte cu cei ce i-ar fi însoțit în astfel de încăperi și pentru ca ei să nu aibă niciun fel de senzație, auditivă, olfactivă, tactilă sau vizuală în întunericul unei asemenea locuințe.

Din datele pe care le avem în prezent cu privire la experiențele de deprivare senzorială și pe care le-am expus anterior reiese că viziunile erau însoțite de un sentiment de straniu care, fără îndoială, contribuia la întărirea credinței că cel aflat într-o asemenea situație se găsea într-o altă lume, într-un univers diferit de cel în care trăise până

atunci. Totuși, după cum arată Diogene Laertios în relatarea sa referitoare la Pitagora, cel ce se află într-o asemenea încăpere îi recunoaște cu ușurință pe aceia care i se înfățișează și care îi vorbesc.

Așa cum în vise nu se poate determina apariția unei anumite persoane, tehnica viselor dirijate fiind încă necunoscută (cel puțin pentru europeni), tot așa, nu se putea determina, în starea de deprivare senzorială, apariția unei anumite persoane, a unui anumit zeu ori demon. De aceea, nu era posibil ca în această stare de deprivare senzorială să fie determinată apariția lui Zalmoxis, acesta înfățișându-se doar uneori.

Totuși, dat fiind faptul că în cazul unui număr de *homines religiosi* care au stat izolați în obscuritate, după un post îndelungat, le-au apărut viziuni foarte luminoase descrise ca fiind, de exemplu, un înger de lumină (după cum am arătat anterior), trebuie să admitem că și geto-dacilor claustrați în încăperi subterane putea să li se înfățișeze, în starea de deprivare senzorială, un chip foarte luminos, ce era luat de ei drept chipul principalului lor zeu. Tocmai de aici provenea și numele de „om/moș luminos" dat lui Zalmoxis, care, de regulă, apărea înconjurat de o lumină orbitoare în bezna încăperilor subterane. Însă această apariție nu se producea decât rareori, așa cum îngerul de lumină nu apărea decât rareori misticilor creștini. Datorită rarității aparițiilor lui Zalmoxis era nevoie să se trimită un sol, un mesager special către Zalmoxis, căruia îi erau încredințate cererile și doleanțele geto-dacilor pentru a le duce zeului. Acest mesager era unul dintre inițiații în misteriile lui Zalmoxis (după cum susține Mircea Eliade).[11]

[11] Mircea Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, Paris, 1970, p.57.

Spre deosebire de modul în care se producea *epopteia* în misteriile de la Eleusis, unde zeița se arăta, în mod regulat, tuturor inițiaților, în misteriile lui Zalmoxis *epopteia* era constituită, în general, din viziuni ale lumii de dincolo, lumi populate de zei și demoni. Însă zeul principal nu se arăta decât rareori; se considera că în rarele ocazii în care se arăta, Zalmoxis o făcea doar către aceia care erau găsiți vrednici să privească la el și la strălucirea sa.

Pentru cei ce fuseseră inițiați în misterii, certitudinea vieții de apoi devenea absolută și, de aceea, ei deveneau virtuoși și mult mai viteji, deveneau „cei mai viteji oameni dintre cei ce au trăit pe pământ", după cum afirma împăratul roman Iulian Apostatul.[12]

[12] Iulian Apostatul, *Despre cezari*, XXII.

Autori și surse clasice la care se face referire în această lucrare

A

Ammianus Marcelinus 102

Apollonios din Rhodos, *Argonauticele* 41, 44, 64, 202, 212, 269, 270

Appian, *Historia romana* 258

Aristotel, *Fizica, Fragmenta, Peri mnemes, Probleme* 34, 58, 75, 101, 110, 229, 230, 283, 365

Arrian, *Anabasis* 60

Ateneu, *Deipnosophistae* 101, 253, 263

C

Cartea Jubileelor 301

Cartea lui Enoch 300

Cartea tainelor lui Enoch 300

Clement din Alexandria, *Protrepticul, Stromatae* 65, 67, 164, 204, 205, 289, 317, 335

Columella 61

Curtius Quintus Rufus 60

D

Demosthene, *Discursul Coroanei* 205

Diodor din Sicilia 28, 35, 37, 62, 63, 174, 202, 210, 211, 214, 232, 307, 351

Dion Cassius 258

Dionysios Periegetul 33, 102, 103

E

Empedocle 173, 194, 263, 333

Eschil, *Suppliantele* 239

Euripide, *Bacchantele, Ciclopul, Hecuba* 11, 223, 230

F

Filon din Alexandria, *De vita contemplativa, Apologia iudeilor* 53, 186, 227, 302, 331

Herodot 23, 24, 26, 32, 33, 34, 37, 39, 45, 46, 56, 57, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 91, 93, 94, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 109, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 132, 133, 134, 143, 146, 149, 165, 176, 177, 184, 189, 196, 198, 209, 226, 230, 232, 243, 244, 251, 254, 260, 284, 285, 287, 289, 291, 315, 320, 336, 340, 351, 371, 373

Hesiod, *Munci și zile* 223

Hipolit, *Philosophumena* 163, 165, 168

I

Iamblichos, *De Vita Pythagorica* 263, 317

Iordanes 114, 328, 337, 351

Iosif Flaviu, *Antichități iudaice, Contra Apionem, Războiul iudeilor, Vita* 292, 304, 305, 307, 323, 330, 331

Iulian Apostatul, *Despre Cezari* 67, 315, 319, 326, 337, 351, 381

Iuliu Cezar, *De bello gallico* 61, 132

Iulius Caius-Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 103

Iustin, *Epitome* 258

L

Lucian, *Icaro menippus* 320

M

Macrobius, *Saturnalia* 58, 106, 209, 231, 354

Nonnos din Panoplis, *Dionysiaca* 213

O

Odiseea 23, 28, 31, 32, 37, 38, 41, 46, 49, 64, 195, 212, 223, 266

Origene, *Contra Celsum* 269, 290

Ovidiu, *Ponticele, Tristele* 253, 319, 339

P

Pausanias, *Descrierea Greciei* 34, 37, 64, 169, 176, 202, 230, 242

Philostratos, *De vita Apollini* 303

Pindar, *Nemeene, Olimpice, Pythica* 64, 71, 179, 217, 230, 267, 270

Platon, *Charmides, Legile, Phaidon, Gorgias, Phaidros, Republica, Scrisoarea a șaptea* 126, 135, 137, 139, 140, 141, 143, 145, 146, 147, 173, 195, 197, 200, 263, 264, 284, 334, 351, 377

Pliniu cel Bătrân, *Naturalis Historia* 36, 67, 102, 108, 209, 331, 365
Plutarh, *Crassus, De Iside et Osiride, Moralia* 28, 34, 106, 209, 251
Polibiu 283
Polyaenus, *Stratagemata* 327
Pomponius Mela 67, 101, 336
Porfir, *De abstinentia, De antro nympharum, De Vita Pythagorae* 67, 183, 262, 263, 285, 303, 344, 349, 352, 353, 355, 378
Ptolemeu, *Geographia* 102, 116

R

Rufinus, *Historia ecclesiastica* 168

S

Scholii la Pindar, Pythica 230
Seneca, *Epistole* 58
Sidonius Apollinaris, *Al doilea panegiric al lui Anthemius* 320
Sofocle, *Fragmente* 245
Stephanos din Bizanț, *Ethnica* 58, 112
Strabon, *Geografia* 258
Suidas 58, 59, 188, 197, 290, 317

T

Tacit, *Annale* 231
Testamentul lui Levi 300
Tucidide 70, 245, 247
Titus Livius 301
Tosephta Sota 46, 188, 189, 190

V

Valerius Flaccus 102, 111, 120
Vergiliu, *Eneida, Georgicele* 319, 320, 335

X

Xenophon, *Memorabilia, Anabasis* 24, 46, 126

Bibliografie

Achim, Ionel; Breazu, Marcel; Matei, Dumitru, *Dicționar de estetică generală*, București, 1972.

Acsan, I. și Larian-Postolache, Ion, *Poezia Egiptului antic*, București, 1974.

Albu, Alexandru (coord.), *Dicționar de economie politică*, București, 1974.

I. Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, traducere română de Mihnea Columbeanu, Editura Științifică, București, 1963.

Antonescu, Dinu, *Introducere în arhitectura dacilor*, București, 1984.

Auboyer, Jeanine, *Viața cotidiană în India antică*, traducere română de Achim Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

Bailly, A, *Dictionnaire grèc-français*, Paris, 1950.

Baltrusaitis, N., *Oglinda*, traducere română, București, 1981.

Banu, Ion, *Filozofia greacă până la Platon*, vol.I, partea 2-a, București, 1979.

Berciu, Dumitru, „O descoperire traco-scitică din Dobrogea și problema scitică la Dunărea de Jos", *Studii și Cercetări de Istorie Veche*, 10.1, 1959, p.7-49.

Berciu, Dumitru, *Masca de bronz de la Buridava dacică (Ocnița), jud. Vâlcea, din vremea lui Augustus*, Apulum, nr. 13, 1975, p. 615-617.

Bessel, G., *De rebus geticis*, Göttingen,1854.

Bonnard, A. *Civilizația greacă*, traducere română Iorgu Stoian, vol. I, Editura Științifică, București, 1967.

Bonnet, Hans, *Reallexicon der aegyptische Religionsgeschichte*, Berlin, 1955.

Bouché-Leclerq, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, IV volumes, Paris, 1879-1882.

Brătescu, Gh.V., *Vrăjitoria de-a lungul timpului*, București, 1985.

Buffière, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.

Burda, Ștefan, *Tezaurele de aur din România*, București, 1979.

Candrea, I. A., *Dicționarul Limbii Române*, Ed. Academiei Române, București, 1931.

Carcopino, Jerome, *La basilique pythagorienne de la Porta Magiore*, Paris, 1926.

Carmignac, J. ; Guilbert, P., *Les Textes de Qumran*, Paris, 1966, vol. I.

Chețan, Octavian; Sommer, Radu, *Dicționar de filosofie*, Editura Politică, București, 1978.

Coman, Ion G., *Scriitorii bisericești din epoca străromână*, București, 1979.

Coulanges, Fustel de, *La cité antique*, Paris, ed. Hachette, f.a.

Crișan, I. H. , *Strămoșii poporului român, geto-dacii, și epoca lor*, București, 1980.

Crișan, I.H., *Burebista și epoca sa*, ed. a II-a, București, 1977.

Croiset, Alfred și Maurice, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, vol. II (1898), vol. IV (1900), vol. V (1928).

Daicoviciu, Hadrian, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Editura Dacia, Cluj, 1972.

Daicoviciu, Hadrian, *Studii dacice*, Cluj-Napoca, 1981.

Daniel, Constantin, „De l'origine thraco-gète du mythe des Hyperboréens", în *Ethnologica*, 1983.

Daniel, Constantin, „Esséniens et eunuques", în *Revue de Qumran* (Paris), nr. 28 (1968), p.353-390.

Daniel, Constantin, „La prohibition du fer dans l'Egypte ancienne", în *Studia et Acta Orientalia*, VII (1968), p.3-21.

Daniel, Constantin, „Le voyant , nom cryptique des esséniens dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie", în *Studia et Acta Orientalia*, vol.IX (1977).

Daniel, Constantin, „Misterele traco-elenice şi misterele lui Zalmoxis", în *Luceafărul*, 9 februarie, 16 februarie, 23 februarie, 1985.

Daniel, Constantin, „Sur l'origine et la provenance des papyrus gnostiques coptes de Nag-Hammadi", în *Studia et Acta Orientalia*, (III), 1960.

Daniel, Constantin, „Troia, Troienii şi Tracii, după Homer", în *Almanahul Luceafărul. Istorii neelucidate*, Estival, 1984, p. 56-67.

Daniel, Constantin, „Une mention des esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse", în *Le Muséon*, Louvain, 1966, tome 79.

Daniel, Constantin, „Une mention paulinienne des esséniens de Qumran", în *Revue de Qumran*, Paris, nr.20, 1966.

Daniel, Constantin, „Zamolxis, ucenicii săi şi claustrarea", în *Luceafărul*, din 11 şi 18 februarie, 1984.

Daniel, Constantin, *Civilizaţia asiro-babiloniană*, Bucureşti, 1981.

Daniel, Constantin, *Civilizaţia feniciană*, Bucureşti, 1979.

Daniel, Constantin, *Civilizaţia sumeriană*, Bucureşti, 1982.

Daniel, Constantin, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, Bucureşti, 1985.

Daniel, Constantin, *Orientalia Mirabilia*, Bucureşti, 1976.

Daniel, Constantin, *Scripta aramaica*, Bucureşti, 1981.

Danov, Hristo, *Tracia antică*, traducere română, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Daremberg, C.; Saglio, E., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1898.

Daumas, François, *La civilisation de l'Egypte pharaonique*, Paris, 1967.

Delaporte, Louis Joseph, *Les Hittites*, La Renaissance du Livre, Paris, 1936.

Densuşianu, Nicolae, *Dacia Preistorică*, Bucureşti, 1913.

Detschew, D., *Charakteristik der thrakischen Sprache*, Sofia, 1952.

Diogene Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, traducere română de C.I. Balmuş, studiu introductiv: Aram Frenkian, Bucureşti, 1963.

Ebert, Max (ed.), *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin, vol. VII (1926), vol. XII (1928), vol. XIII (1929).

Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, 1962.

Eliade, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, traducere română de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

Eliade, Mircea, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970.

Eliade, Mircea, *Histoire de croyances et des idees religieuses*, vol. III, Paris, 1984.

Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, La Pleiade, 1970-1972, vol. II.

Eliade, Mircea, I*storia credințelor și ideilor religioase*, vol.I, traducere română de Cezar Baltag, București, 1981.

Elnitskii, L.A., *Znania drevnih severnjh stranah*, Moscova, 1961.

Faster, M., *Etimologiceski slovar ruskogo iazyka*, Moscova, 1967.

Fecioru, Dumitru, *Clement Alexandrinul, Scrieri*, Partea I, Părinți și Scriitori Bisericești, Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București, 1982, p.70.

Fick, August, *Die ehemalige Spracheinheit der Indo-germanen Europas*, Göttingen, 1873.

Florescu, R., Daicoviciu, H., Roșu, L., *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, București, 1980.

Fochi, Adrian, *Datini și eresii populare de la sfârșitul veacului al XIX-lea*, București, 1976.

Forrer, E.O., „Die Griechen in den Boghazkoi Texten", în *Orientalistische Literaturzeitung*, Berlin, 1924, col. 113-118.

Forrer, E.O., „Vorhomerische Griechen in den Keilschrifttexten von Boghazkoi", în *Mitt. d. deut Orientgeschift*, LXIII (1924).

Freedman, Alfred (editor). *Modern Synopsis of Comprehensive Textbook of Psychiatry*, New-York, 1976.

Frisk, H., *Etymologisches Wörterbuch der griechisches Sprache*, Heidelberg, 1959.

Giguet, P., *Histoires d'Hérodote*, trad. nouvelle, Paris, 1864.

Girard, Jules, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle,* Paris, 1879.

Gomperz, Theodore, *Les penseurs de la Grèce,* traducere franceză, vol. I, Paris, 1928.

Gramatopol, Mihail, *Artă și arheologie dacică și romană,* București, 1982.

Gulian, C.I., *Lumea culturii primitive,* București, 1983.

Gurney, O.R., *The Hittites,* London, 1976.

György, Mandics, *Civilizația și culturile Africii vechi,* Editura Sport-Turism, București, 1981.

Haring, Claus; Leickert, Karl Heinz, *Wörterbuch der Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete,* Stuttgart, 1968.

Herodot, *Istorii,* traducere română de Felicia Vanț-Ștef și Adelina Piatkowski, București, 1961-1964, vol. I-II.

Herseni, Traian, *Sociologie,* București, 1982.

Homère, *Iliade,* texte grec publié avec une introduction et des notes, par A. Pierron, Ed. Hachette, Paris, 1883.

Homère, *Iliade,* traducere Paul Mazon, Belles Lettres, Paris, 1937, 4 volume.

Huart, Clement et Delaporte, Louis, *L'Iran antique,* Paris, 1943.

Hubert, Henri, *Celții și civilizația celtică,* traducere română, București, 1983.

Iliescu, Vladimir; Popescu, Virgil; Ștefan, Gheorghe, *Izvoare cu privire la istoria României,* București, 1964, vol. I, II.

Iordache, Roxana, „La confusion Gètes –Goths dans la Gottica de Iordanes", în *Corollas Philologicas in Honorem Guilien Cabañeros,* Salamanca, 1983.

Îndreptar, ortografic, ortoepic și de punctuație, editat de Academia Republicii Socialiste România, Institutul de Lingvistică, ed. IV, București, 1983.

Jacobi, Eduard, *Dictionnaire mythologique universel,* traducere franceză, Paris, 1854.

Jacoby, Felix, *Fragmente der Griechische Historiker,* 1923, Berlin.

Jukov, E.M. (redactor principal) *Istoria Universală,* vol.I (redactor responsabil I.P. Franțev), traducere din limba rusă sub coordonarea lui V. Costăchel și Al. Vianu, București, 1959

Junker, H.F.J.; Alavi, Bozorg, *Wörterbuch persisch – deutsch,* V.E.B., Leipzig, ed.II, 1977.

Kees, Hermann, *Aegypten,* München,1932.

Klima, O., *Geschichte einer sozialen Bewegung in sassanidischen Persien,* Praga, 1957.

Kolb, Lawrence C. , *Noyes' Modern Clinical Psychiatry,* Philadelphia, 1965.

Kurdaev, K.K., *Gramatika kurdskogo iazyka,* Moscova, 1978.

Lamer, Hans, *Wörterbuch der Antike,* Leipzig, 1933.

Leuba, James H., *Psychologie du mysticisme religieux,* traducere franceză, Alcan, Paris, 1925.

Lidell, H.G.; Scott, R., *A Greek English Lexicon,* Oxford, 1961.

Lucius Apuleius, *Măgarul de aur* (*Metamorfozele*), traducere română de I. Teodorescu, ediție îngrijită de Traian Diaconescu, București, 1957.

Ludwig, Arthur, *Aristrachs Homertextkritik nachden Fragmenta des Didymos,* Leipzig ,1884.

Lüthi, Max, *Das Märchen,* Stuttgart, 1962.

Mac Kendrick, Paul, *Pietrele dacilor vorbesc,* traducere română, București, 1978.

Magnien, Victor, *Les Mystères d'Eleusis,* Paris, 1928.

Marinescu-Himu, Maria, şi Piatkowski, Adelina, *Istoria literaturii eline,* Bucureşti, 1972.

Marx, Karl, *Capitalul,* vol.III, partea a II-a, Bucureşti, 1955.

Marx, Karl, *Ciornele răspunsului la scrisoarea lui V.I. Zasulici,* în Marx, K. şi Engels, Fr., *Opere,* vol.19, Ed. Politică, Bucureşti, 1964.

Matussek, Paul, „Wahrnehmungen, Halluzination und Wahn", în *Psychiatrie der Gegenwart,* vol.I,2, Berlin, 1963.

Matz, Friedrich, *Creta, Micene, Troia,* traducere română Radu Alexandrescu, Editura Științifică, Bucureşti 1969.

Muşu, Gh., *Din mitologia tracilor,* Bucureşti, 1982.

Nietzsche, Fr., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik,* Berlin, 1872.

Nilson, Martin P., *The Minoan-Mycenean Religion and Its Survival in Greek Religion,* Lund, 1927.

Nour, A, *Cultul lui Zalmoxis,* Bucureşti, 1941.

Oesterreich, T.K., *Les Possédés,* traducere franceză, Paris, 1927.

Oişteanu, Andrei, „Rohmans – Brahmans. Le voyage d'un motif à travers l'espace et le temps", în revista *Ethnologica,* 1983.

Otto, Walter F., *Dionysos, le mythe et le culte,* traducere franceză de Patrick Levy, Editions Gallimard, Paris, 1969.

Pârvan, Vasile, „Dacii în Troia", *Orpheus,* Anul II, nr. 1. Ian.-Febr., 1926.

Pârvan, Vasile, *Dacia,* Bucureşti, ed.V-a, 1972.

Pârvan, Vasile, *Getica: o protoistorie a Daciei,* Bucureşti, 1926.

Pârvan, Vasile, *Getica: o protoistorie a Daciei,* Editura Meridiane, Bucureşti, 1982, ediţie îngrijită, note, comentarii şi postfaţă de Radu Florescu.

Pateric ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale sfinţilor bătrâni, Bucureşti, 1829, şi Râmnicu-Vâlcea, 1930.

Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft,* Berlin, 1894-1972.

Păun, Maria, „„Piatra soarelui", tezaur al unei lumi străvechi", în *Ştiinţă şi Tehnică,* no.8/1985.

Petrescu, Nicolae, *Primitivii,* Bucureşti, 1944.

Pippidi, D.M. (coord.), *Dicţionar de istorie veche a României,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Pippidi, D.M., „Gânduri de ieri şi de azi cu privire la cultul lui Zalmoxis", în „Note de lectură", *Studii Clasice,* XIV, 1972, p.207-221.

Platon, Opere, ediţie îngrijită de Petru Creţia, Constantin Noica şi Cătălin Partenie, vol. I, Bucureşti, 1975.

Popa-Lisseanu, G. (ed.), *Izvoarele Istoriei Românilor,* Bucureşti, 1934, vol. I, II.

Popişteanu, Cristian (coord.), *Strămoşii poporului român, geto-dacii şi epoca lor,* Bucureşti, 1980.

Popoviciu, L., *Somnul normal şi patologic,* Bucureşti, 1972.

Predescu, Vasile, *Psihiatrie,* Bucureşti, 1976.

Preisandanz, Karl (ed. coord.) *Papyrii graecae magicae,* tom I, Berlin, 1928, tom II, Berlin, 1931.

Preller, Ludwig, *Griechische Mythologie,* III-e Auflage, vol. I-II, Berlin, 1870-1875.

Quicherat, L. et Daveluy, A., *Dictionnaire Latin-Français,* Paris, 1892.

Rădulescu, Mircea Mihai, „Daco-Romanian and Baltic Common Lexical Elements" în *Ponto-Baltica,* I, 1981.

Rădulescu, Mircea Mihai, „Rennet" în *Indogermanischen Forschungen,* Band 88, 1983.

Rădulescu, Mircea Mihai, „Romanian Words of Dacian Origin" în *Studii de Tracologie,* I, Bucureşti, 1976.

Rădulescu, Mircea Mihai, „Three Substratum Elements: Daco-Romanian „gând", „a ghici", „a găsi"", în *Revue dea Etudes Sud-Est Europeennes,* tome XIV, 1976, no.l.

Rădulescu, Mircea Mihai, „Există mii de cuvinte în daco-română a căror origine este departe de a fi clarificată", în *Luceafărul,* din 3 martie 1984, nr. 1139.

Reinach, Solomon, în: *Revue d'Archéologie,* XIX, 1912.

Richard, J., Neurologie und Psychiatrie, capitolul „Biologie des Schlafes", în *Psychiatrie der Gegenwart,* vol.,I,1, Berlin, 1967.

Riza, Adrian, „Concordances lexicales entre elements roumains anciens et elements relevants des aires iraniennes et caucasiennes", în *Studia et Acta Orientalia,* Bucureşti, VIII (1971), p.29–44.

Rohde, Erwin, *Psyché,* traducere franceză, Paris, 1928.

Russu, I.I., *Daco-geţii în Imperiul Roman,* Bucureşti, 1981.

Russu, I.I., *Etnogeneza românilor,* Bucureşti, 1981.

Russu, I.I., *Limba traco-dacilor,* Bucureşti, 1967.

Sadoveanu, Mihail, *Pastele Blajinilor,* Bucureşti, 1935.

Săndulescu, Al. (coord.), *Dicţionar de termeni literari,* Bucureşti, 1976.

Seche, Luiza şi Mircea, *Dicţionarul de sinonime al limbii române,* Bucureşti, 1982.

Simenschy, Theofil şi Ivănescu, Gh., *Gramatica comparată a limbilor indo-europene,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1981.

Solomon P., Mendelson, J., „Hallucinations in Sensory Deprivation", în *Hallucinations,* West, J.L. (editor), New York, Grune and Stratton, 1972.

Solomon, Philip and Parch, Vernon D., *Psychiatry,* Los Altos (California), 1974.

Solomon, Philip, *Sensory Deprivation,* Cambridge (Mass.), 1961.

Stahl, Henri N., *Teorii şi ipoteze privind sociologia orânduirii tributale,* Bucureşti, 1980.

Stein, H., *Herodotos,* Berlin, 1868.

Stein, Heinrich, *Herodotos erklärt,* Berlin, 1968.

Stephanos din Bizanţ, *Ethnica,* ed. Augusti Meinekii, Graz, 1958.

Stoianovici-Donat, Lileta, *Mitul vârstei de aur în literatura greacă,* Craiova, 1981.

Stoica, Stelian, *Ethosul daco-geţilor,* Bucureşti, 1982.

Stoica, Stelian, *Viaţa morală a daco-geţilor,* Bucureşti, 1984.

Ştefănescu, Liviu, „Modul de producţie tributal şi agricultura geto-dacilor", comunicare la Al III-lea Simpozion de istorie agrară a României, Timişoara, 1974.

Ştefănescu, Liviu, „Relaţiile agrare ca esenţă a continuităţii poporului român" în *Culegere de materiale privind istoria agrară a României,* Bucureşti, 1981.

Şuştea, Adrian, „Les Rohmans et les Pâques des Rohmans", în *Ethnologica,* 1983.

Tocilescu, Gr. G., *Dacia înainte de romani,* Bucureşti, 1880.

Tokarev, S.A., *Religia în istoria popoarelor lumii*, traducere din limba rusă de I. Vasilescu-Albu, Editura Politică, București, 1976.

Tomescu, Vasile, *Muzica daco-romană*, București, 1982.

Constantin Tsatsos, *Filosofia socială a vechilor greci*, traducere română de Lia Brad, prefață de Romul Munteanu, Editura Univers, București, 1979.

Tudor, Dumitru (coord.), *Enciclopedia civilizației romane*, București, 1982.

Tudor, D., Răscoale și atacuri „barbare" în *Dacia romană*, București, 1957.

Unger, E., „Fata Morgana, als Geiszeswissenschaftliches Phänomen im Alten Orient" în *Rivista degli Studii Orientali*, Roma, 1958, vol. 33.

Vasiliev, Valentin, *Sciții agatârși pe teritoriul României*, Cluj-Napoca, 1980.

Vermeule, Emily, *Greece in the Bronze Age*, Chigaco, 1964.

Vulcănescu, Romulus, *Fenomenul horal*, Craiova, 1944.

Vulcănescu, Romulus, *Mitologie română*, Editura Academiei Române, București, 1985.

Walde, A., Pokorny, J., *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, Berlin, I-III, 1927-1932.

Walde, Alois, *Vergleichendes Wörterbuch der Indo-germanischen Sprachen*, I-er Band, Berlin und Leipzig, 1930.

Wiesner, Joseph, *Die Thraker*, Sttutgart, 1963.

Wilamowitz – Moellendorf, Ulrich von, *Der Glaube der Hellenen*, Basel, 1956, vol. II

Wright, Joseph, *Comparative Grammar of the Greek Language*, London, 1912.

Zubek, John P., *Encyclopaedic Handbook of Medical Psychology*, editor St. Krauss, London, 1976.

Cuprins

Notă introductivă 5
Cuvânt înainte 10

Capitolul I - Troia, cetate a Tracilor, și cucerirea ei de către Grecii Aheeni 12
1. *Descoperirea ruinelor Troiei* 12
2. *Troia istorică și Iliada* 16
3. *Troia și Imperiul Hittit* 18
4. *Troia și limba vorbită de troieni* 23
5. *Semințiile trace în Iliada* 25
6. *Ținuturi locuite de traci, în Iliada* 27
7. *Râuri ce străbat ținuturi trace* 28
8. *Munții din ținuturile locuite de traci* 29
9. *Orașe ale tracilor* 30
10. *Vânturile din ținuturile trace* 31
11. *Popoarele trace menționate de Homer* 33
12. *Troia – cetatea tracică* 42

Capitolul II - Abioii geto-daci în Iliada 51
1. *Ce sens are etnonimul Abioi?* 53
2. *Abioii din Iliada au fost traci* 54

Capitolul III - Enigma hiperboreenilor și traco-geții. 62
1. *Hiperboreenii la autorii greci* 63
2. *Hiperboreenii în opera lui Herodot* 65
3. *Hiperboreenii în legendele de la Delph* 66
4. *Vârsta de aur și hiperboreenii* 67
5. *Etimologii ale etnonimului „hiperboreean"* 69
6. *Hiperboreenii și tracii* 70
7. *Hiperboreenii, realitate istorică sau mit fabulos?* 72
8. *Geneza mitului hiperboreenilor* 73
9. *Difuziunea mitului hiperboreenilor* 76

Capitolul IV - Mitul blajinilor la români și hiperboreenii 79
1. Mitul blajinilor la români 80
2. Apelații ale blajinilor în mitologia română 88
3. Cum a luat ființă mitul blajinilor? 90
4. Mitul blajinilor și religia lui Zalmoxis 95

Capitolul V - Enigmaticii agatârși și statul lor... 99
1. Etimologia numelui de „agatârși" 104
2. Originea etnică a agatârșilor 115
3. Statul agatârșilor 124
4. Situația femeilor în regatul agatârșilor 130
5. Agatârșii și gândirea lui Platon 137
6. Religia agatârșilor 149

Capitolul VI - Misteriile în cultul divinităților din antichitate 151
1. Misteriile în Egiptul antic 153
2. Secretul în misterii 155
3. Misteriile sumero-akkadiene 156
4. Misteriile la grecii vechi 156
5. Structura misteriilor 162
6. Epopteia în misterii 163
7. Unde se celebrau misterii în Grecia 170
8. Misteriile ca religie a grecilor 171
9. Misteriile și filozofia greacă 172

Capitolul VII - Interferențe spirituale traco-elenice. 174
1. Influențe trace asupra religiei grecilor 176
2. Mituri trace preluate de greci 179
3. Filozofi și scriitori de origine tracă care au scris în grecește 182

Capitolul VIII - Originea tracă a misteriilor elenice. 193
1. *Misteriile orfice* 195
2. *Misteriile orfico-pitagorice* 198
3. *Misteriile cabirilor* 202
4. *Misteriile lui Dionysos* 203
5. *Misteriile zeiței Cybele* 204
6. *Misteriile lui Sabazios* 205
7. *Misteriile de la Eleusis* 205
8. *Alte culte de mistere de origine tracă* 206

Capitolul IX - Cultul lui Dionysos la traci..... 208
1. *Dionysos la traci* 209
2. *Zeul Dionysos în miturile grecilor* 210
3. *Vechimea cultului lui Dionysos la greci* 221
4. *Misteriile lui Dionysos la traci* 225

Capitolul X - Cultul zeului Apollo la traci..... 232
1. *Miturile referitoare la Apollo la greci* 233
2. *Apollo și Dionysos la greci* 240
3. *Zeul Apollo la traci* 243

Capitolul XI - Adversitatea față de cultul lui Dionysos..... 250
1. *Interzicerea cultivării viței de vie* 251
2. *Dispariția etnonimului „agatârs"* 253
3. *Simplitatea veșmintelor geto-dacilor* 254
4. *Interzicerea aurului la geto-daci* 255
5. *Colectivismul geților* 257
6. *Geți și daci* 258

Capitolul XII - Claustrarea în întuneric a lui Pitagora și a discipolilor săi..... 261
1. *Izolarea senzorială a lui Pitagora și a discipolilor săi* 261

2. *Izolarea în întuneric în misterii și în oracole* 264
3. *Două tipuri de descensus ad inferos (Katabasis) în antichitate* 271
4. *Deprivarea senzorială în timpul claustrării în peșteri sau în încăperi obscure* 272

Capitolul XIII - DEPRIVAREA SENZORIALĂ ȘI MISTERIILE LUI ZALMOXIS..... 281
1. *Observații asupra traducerii textului din Herodot IV.94-96* 283
2. *Implicații ale textului lui Herodot (IV.94-96)* 285
3. *Au existat, cu adevărat, misterii ale lui Zalmoxis?* 289
4. *Similitudini între misteriile lui Pitagora și cele ale lui Zalmoxis* 291
5. *Deprivarea senzorială și izolarea lui Zalmoxis* 295
6. *Deprivarea senzorială la alți homines religiosi* 299
7. *Similitudinea între comunitatea esenienilor și homines religiosi ai geto-dacilor* 304
8. *Barzii popoarelor baltice și homines religiosi geto-daci* 308
9. *Șamanii și homines religiosi geto-daci* 311

Capitolul XIV - CULTURA SPIRITUALĂ A GETO-DACILOR ȘI MISTERIILE LUI ZALMOXIS..... 314
1. *Nemurirea la geto-daci* 315
2. *Eliberarea de frica de moarte* 317
3. *Cultul aniconic al zeilor* 320
4. *Cucernicia geto-dacilor* 323
5. *Disprețul față de lume și de bucuriile ei* 324
6. *Dobândirea nemuririi* 325
7. *Politeismul dacilor* 328
8. *Celibatul și cultul lui Zalmoxis* 330
9. *Sfințenia la homines religiosi geto-daci* 332
10. *Morala geto-dacilor* 334

Capitolul XV - Zalmoxis, zeul care se arată..... 344
1. *Etimologia teonimului „Zalmoxis"* 344
2. *„Zamolxis" sau „Zalmoxis"? Zeu chtonian sau uranian ?* 349
3. *Alte ipoteze etimologice privitoare la numele „Zalmoxis"* 351
4. *Sensul numelui „Zalmoxis"* 366
5. *Apariția lui Zalmoxis în cursul practicării misteriilor sale* 367

Capitolul XVI - Ritualul misteriilor lui Zalmoxis 370
1. *Perioada în care a trăit Zalmoxis* 370
2. *Desfășurarea misteriilor* 375
3. *Claustrarea în încăperi subterane* 377
4. *Epopteia în misteriile lui Zalmoxis* 378

Autori și surse clasice la care se face referire în această lucrare..... 382
Bibliografie..... 385

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II Bucureşti
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

B-dul Tudor Vladimirescu, nr. 31,
sector 5, Bucureşti, ROMÂNIA

fedprint
tipografie
Tel.: 411.00.55; 411.47.76 fed@promo.ro

Lumi Dispărute

Misteriile antice, la grecii vechi, la romani şi, în mare măsură, şi la egiptenii din antichitate, au ajuns cu timpul să constituie adevărata religie a acestor neamuri, atunci când adorarea zeilor oficiali a căzut, mai mult sau mai puţin, în desuetudine.
Or, după mărturiile autorilor antici şi după cele ale autorilor moderni, tracii, în general, şi geto-dacii, în special, au avut culte de mistere foarte dezvoltate. Mai mult, toate misteriile elenice existente la greci, în epoca clasica, erau de origine tracă, fiind create de traci şi impregnate de spiritualitatea tracă. De aceea, am considerat util să studiem aceste misterii ale geto-dacilor, care au constituit, de altfel, ca şi la greci şi la romani, adevărata esenţă a religiei lor.

Constantin Daniel

Lucrarea încearcă să expună o perspectivă extrem de spiritualizată asupra religiei şi comunităţilor trace, în general, cu un accent special pus asupra lumii dacice. Această perspectivă îşi găseşte justificarea în rolul influent pe care Zalmoxis şi cultul său de mistere l-au avut asupra lumii trace. Zalmoxis este înfăţişat drept o zeitate solară căreia i se atribuie o importantă funcţie soteriologică, el fiind zeul în al cărui paradis vor ajunge, după moarte, sufletele celor iniţiaţi în misteriile sale.

Ovidiu Cristian Nedu

32.00

ISBN 978-973-111-183-4

EDITURA
HERALD